عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني / المجلد الثاني



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

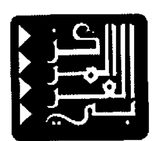
الجزء الثاني/المجلد الثاني

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني / المجلد الثاني

العلمانية ونظريات العلمنة

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

الدين والعلمانية في سياق تاريخي / عزمي بشارة.

ج. 2 في 2 مج؛ 24 سم.

محتويات: ج. 2. العلمانية والعلمنة : الصيرورة الفكرية (ق. 1) ، ج. 2. العلمانية ونظريات العلمنة (ق. 2)

يشتمل على بيليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-012-3

1. الدين. 2. العلمانية. 3. الكنيسة والدولة. 4. العلمانية - نظريات. 5. العلمانية - فلسفة. 6. الدولة - نظريات. 7. الدين والدولة. 8. الدين والعلم. 9. الدين والفلسفة. 10. الدين والسياسة. 11. التنوير (فلسفة). أ. العنوان.

211.6

العنوان بالإنكليزية

Religion and Secularism in a Historical Context

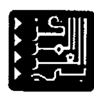
Part II, Volume 2

Secularism and Secularisation Theories

by Azmi Beshara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 - منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر

هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان

هاتف: 8 - 991837 1 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2015

المحتويات

تمهيد

خصصنا المجلد الأول من الجزء الثاني من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي للبحث في تاريخ الأفكار. وأجرينا التقاطع، حين أمكن، بينه وبين السياق التاريخي الاجتماعي والسياسي. أما هذا القسم فمخصص لبحث الصيرورة التاريخية وعملية العلمنة، بالاستعانة بتحليل مختصر قدر الإمكان لنماذج تاريخية. واخترنا حالات تاريخية تحوّلت إلى نماذج لعلاقة الدين بالدولة في أوروبا، ثم قارناها بأنموذج آخر لم نتطرق إليه حتى الآن هو الأنموذج الأميركي.

يُقسم هذا المجلد ثلاثةَ أقسام، نتناول في القسم الأول النماذج التاريخية والمقارنة بينها من عدة زوايا؛ وفي القسم الثاني نتناول بالفحص والنقد نظريات العلمنة، كما ننتقد نقدها أيضًا من خلال مقاربات تتداخل فيها بين العلوم الاجتماعية وعلم التاريخ. أما في القسم الثالث فنعالج توليد العلمنة لنقيضها أكان ذلك على مستوى عودة الديانات التقليدية إلى القيام بدور في المجال العام أم بنشوء الديانات السياسية وأشباه الديانات البديلة كجزء من عملية العلمنة ذاتها. وأخيرًا نطرح تصوّرَنا لأنموذج معدّل أكثر تركيبًا لنظرية العلمنة. وهذه الجدة هي نتاج مقاربتنا المختلفة لتاريخ الأفكار في المجلد الأول من الجزء الثاني، وللصيرورة التاريخية ولنماذج العلمنة المختلفة أيضًا.

نقدّم هنا ملخصًا مقتضبًا لما جاء في فصول هذا الكتاب. ويتكرر في بداية كل فصل للتسهيل على القارئ. ونرى أن يطّلع عليه من يرغب في قراءة الكتاب

لأنه يساعده في فهم خريطة النص وموقع كل فصل فيه، لكن الاكتفاء به يوقع القارئ في أخطاء. وكما هو معروف فإن الهيكل لا يكفي للتعرف إلى شخصية صاحبه. ولا يمكن معرفة ما نريد قوله في هذا الكتاب من دون قراءة النص.

تلخيص

قبل عرض نماذج تاريخية للعلمنة ونقد نظريات العلمنة نفسها نبدأ بالتمهيد منهجيًا لهذا النقد. فيشرح الفصل الأول أن عملية التأريخ بحد ذاتها تحدٍ للرواية الدينية لحوادث تاريخية، لأن كتابة التاريخ بالمعنى الحديث مهمة علمانية تروي رواية أخرى غير التاريخ المقدس، وتُخضعُ المقدّس للتأريخ في الوقت عينه. لكن كتابة التاريخ ذاتها تقع في فخ الأسطرة في حال كتابة التاريخ، كأنه يقود إلى غاية محددة، ولا سيما في كتابته باعتباره تاريخًا وطنيًا من منطلق الدولة الوطنية. فهنا تنشأ النزعة إلى تركيب أساطير منشأ جديدة تطلق التاريخ الوطني إلى «غايته» وهي الدولة الوطنية التي يؤدي إليها «تاريخها».

أما كتابة التاريخ الشمولية مثل تاريخ العالم فتختلط فيها وظيفة المؤرخ بوظيفة فيلسوف التاريخ، بما يتضمنه ذلك من نشوء السرديات الكبرى والنماذج البديلة من التاريخ المقدّس. وفي المقابل، تختلط في التاريخ المجهري وظيفة المؤرخ بوظائف العلوم الاجتماعية الأمر الذي يسمح بفحص سرديات كبرى مثل العلمنة وغيرها.

يمكن اعتبار نظرية العلمنة سردية كبرى. وكما أن العلمنة باعتبارها عملية تأريخ هي نتاج انتصار العلمانية في الجمهورية الثالثة الفرنسية ونشوء التاريخ كتاريخ قومي أيضًا، كذلك فإن علمنة نظريات العلمنة، بمعنى تعريضها للنقد بصفتها سرديات كبرى هي نتاج تفكيك من منطلق كتابة التاريخ المجهري بما في ذلك العلوم الاجتماعية المستخدمة فيه، وتعريض التعميمات عن مراحل تاريخية معينة للنقد من منطلق نقد التاريخانية عمومًا في التفكير الوضعي الجديد، وكذلك من منطلق تفكيك بؤر السرديات الكبرى في مرحلة ما بعد الحداثة. لكن كشف الأساطير الكامنة في النظريات التي تؤسّس عليها السرديات الكبرى لا يلغي الفرق القيمي الجوهري بينها وبين غيرها في ما جاءت هذه النظريات

لتؤسسه، أو حتى تبرّره، لأن الكشف عن الأسطورة لا يعني تساوي الأساطير، إذ تؤسس الواحدة منها قيمًا مناقضة تمامًا لما تؤسّسُه أخرى، ولا سيما في سياق النماذج التاريخية التي توضع لتفسير مسارات التاريخ.

في الفصل الثاني نشرح فكرة أن العلمنة نشأت فيما الأنظمة في أوروبا والولايات المتحدة التي تعتبر علمانية في عصرنا قامت من دون استخدام مفردة العلمانية، ولا حتى في صوغ الدساتير. ونستنتج من هذا أن قيمة المفردة ليست قائمة بذاتها، بل في الاصطلاح عليها. ويمكن الاستغناء عنها إذا خشي المشرعون من محمولاتها الأيديولوجية. وفي الولايات المتحدة عمومًا يتجنّب السياسيون وصف أنفسهم بالعلمانيين لأنهم يعتبرون أن هذا الوصف يمس موقفهم «الإيجابي» عمومًا من الدين، أو من احترامهم الروحانية. فدلالة المفردة في المجتمع الأميركي تكاد تتساوى والموقف السلبي من الدين. واصطلحت الدساتير عمومًا (عدا استثناءات قليلة) على مفردات أخرى في شرح الغايات من تحييد الدولة في الشأن الديني وحماية الحريات الدينية وغير ذلك. ودلالة العلمانية حتى بعد الاصطلاح عليها ظلت تختلف باختلاف المواقف الأيديولوجية من علاقة الدين بالدولة والمجتمع. أما نظرية العلمنة فشأنها مختلف، لأنها من المفترض أن تكون نظرية. وهذه لا يُصطلح عليها بقدر ما تحاسب بموجب قدرتها على تفسير ما جاءت لتفسيره من ظواهر وصيرورات، حتى لو كان منطلقها أيديولوجيًا.

ليس ثمة جوهر علماني للحضارة المسيحية، فالتمايز بين المجالات والوظائف الاجتماعية والمؤسسات، والفكر العلمي والديني هو من علامات التطور عمومًا. ولم يُفصَل الدين عن الدولة في المسيحية أو غيرها لأنه لم يكن ثمة دولة، بمعنى الدولة ذات السيادة. ويبدأ الفصل بنشوء السيادة، ومقدّمها إخضاع الدين للسلطة الزمنية وتغلّب منطق الدولة، وجوهرها التشريع المستقل والسيادة على الشعب والأرض، ونشوء الأجهزة البيروقراطية، بما فيها نظام الضبط المسمى «البوليس». أما هيمنة الكنيسة على السلطات الدنيوية فانقضت قبل الحداثة. وهذا لا يعني، في حد ذاته، فصل الدين عن الدولة، بل ربما يعني إخضاع الدين للدولة. وإن فرز منطق الدولة ونشوء الدولة الوطنية هما الخطوة الثانية في علمنة الدولة. ولم تكن هذه الخطوة الكبرى التي خطّتها المجتمعات

منفصلةً عن فرض التجانس الديني في البداية. وتجلّى في توحيد العقيدة والعبادات داخليًا، وفي الإقصاء نحو الخارج في نشوء فكرة الأقليات وواقعها أيضًا.

لم تخلّف هذه الصيرورة وراءها دولةً محايدةً قيميًا، بل جرت مصادرة القداسة من الدولة. وخلافًا لما يُعتقد شهدت بداية الحداثة انتشارًا للدين والتدين، وذلك بنشوء أدوات هذا الانتشار مثل الطباعة والدولة المعنية بالتجانس الديني في المجتمع وترسيخ الدين باعتباره جزءًا من الهوية الوطنية في أثناء الحروب الدينية، وملجأ معنويًا في مرحلة الزلازل الاجتماعية والاضطرابات الكبرى.

إن إفلات السياسي من الديني لا يعني إفلاته من المقدّس. فصيرورة هذا الإفلات تمرّ غالبًا عبر تقديس القيم الدنيوية وأساطير المنشأ الجديدة وممارسة طقوسها. وحق الملوك الإلهي بالحكم ليس دليلًا على سيطرة الدين، بل على تفوّق الدولة وقدسيتها الجديدة التي تبدأ بقدسية الحاكم وتنتهي إلى قدسية الدولة والوطن والأمة وغيرها. وكما سبق أن بيّنا في الجزء الأول من هذا الكتاب (الدين والتدين) ليست القداسة هي الدين؛ وتقديس قيم دنيوية لا يُنتج بالضرورة أشباه الديانات البديلة، إذ يلزم لنشوئها عناصر أخرى إضافة إلى المقدّس. ونستخدم هنا استعارة هي «قانون حفظ القداسة» لتبيين أن حاجة الإنسان إلى المقدس تبقى قائمة، وكذلك تقديس الأشياء، لكن سبل تدبير سد هذه الحاجة والأشياء التي تقدّس تختلف من عصر إلى آخر. وفي حالة الواقع الاجتماعي الذي تمايزت فيه السياسة والدين تطرأ غالبًا عودة إلى تديين السياسة وتسييس الدين. وسوف ندرس مدى هذه «العودات» وما تعنيه، وهل هي على هوامش صيرورة التمايز التي تبقى قائمة على الرغم من هذه الموجات.

يتضمن الفصل الثالث الطويل نسبيًا عدة فصول لخصنا كلًا منها على حدة، لأن كلًا منها يعنى بأنموذج تاريخي مختلف لممارسة العلاقة بين الدين والدولة من طرف نظام الحكم في كل من فرنسا وبريطانيا وفي نماذج أوروبية أخرى منتقاة؛ ونؤسس عبرها لنشوء التصورات المختلفة للنظام السياسي المعَلمَن، ومفهوم العلمانية في سياقات تاريخية مختلفة، وذلك قبل مقارنتها بالولايات المتحدة في سياق عرض نظرية العلمنة ونقدها.

نبدأ هنا بتمرّد هنري الثامن على سلطة البابا. ونعتبره تمردًا شخصيًا لأن سلطة البابا عليه شخصية، مثلما أن سلطته هو كملك لا تنفصل عن شخصه. ونشأت بابوية ملكية في إنكلترا بتحويل الملك إلى رأس للكنيسة. وبذلك تحوّلت الهرطقة من انحراف ديني إلى خيانة وطنية، ودُمِغَت الكاثوليكية بها.

نبيّن أيضًا العلاقة الوثيقة بين زرع بذور مؤسسات الدولة الحديثة مثل الرقابة والبوليس، والإكراه الديني كحالة من التجسس على عقائد الناس وفرض الولاء في عهد الملكة إليزابيث الأولى على شكل فرض قَسَم الولاء للملك على الكهنة الكاثوليك. واستخدم البرلمان العقيدة الدينية المذهبية باعتبارها مصدرَ قوة في العلاقة بالملك بعد إليزابيث. فموازنة البرلمان لتعسّف الملك تبدأ مع تصدّيه له حين يتجاوز المذهب الديني، فيحاول إعادة بعض طقوس الكاثوليكية أو التسامح مع الكاثوليك. وتمكّنت الارستقراطية لاحقًا من أن تستخدم الولاء للمذهب وسيلةً لتوسيع نفوذها في مقابل نفوذ الملك. وثمة علاقة أخرى مهمة بين الطائفية المذهبية ومشاركة العامة في السياسة. وهذه تؤسس علاقةً بين العامة والبرلمان.

لا نجد في الحالة الإنكليزية التاريخية أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول للمصطلح، أي فصل الدين عن الدولة. ومن دلائل ذلك أن الدعوة إلى التسامح مع المذاهب المختلفة على أساس الفصل بين سلطة الملك السياسية والسلطة الدينية كانت دعوةً دينيةً بحد ذاتها. كما نشأت الأصولية الدينية المؤيدة للفصل بين الدولة والكنيسة، وذلك من منطلق ممارسة الحرية الدينية بعيدًا عن فرض الدولة عقيدةً دينية رسمية.

في هذا الفصل نعرض أيضًا جذور عودة الأصولية البروتستانتية، بتزمّت أشد، إلى العهد القديم (التوراة)، وجذور محاولة الليبرالية البروتستانتية، البقاء بعيدة عنه. وفي بريطانيا طرحت كنائس منشقة أفكار الإخاء والحرية والمساواة بلغة دينية، قبل الثورة الفرنسية. وفي حالة المساواتيين (Levelers) ارتبطت حرية المعتقد أول مرة بما يمكن تسميته مبادئ ديمقراطية.

نمر أيضًا خلال عرضنا السريع بجمهورية/ كومونولث كرومويل الذي فهم دوره كأنه تنفيذ لإرادة الله ضد الملك، بدعم من الجيش ومن البرلمان الذي

تمرد على الملك تشارلز الأول ليس بدوافع علمانية صِرف، بل بدوافع دينية طهرانية. وأغلبية ما جاء به جون لوك عن التسامح ورد في أفكار ثيولوجيين سبقوه، لكن الجديد في فكرة التسامح عنده هو تأسيس هذه الأفكار على التمييز بين وظيفة الدولة والكنيسة، لكن هذه أيضًا جاءت بغرض تأكيد الحرية الدينية للمذاهب البروتستانتية المنشقّة.

في نظريات العقد الاجتماعي يتحوّل الحق الإلهي إلى حق أيديولوجي مبرَّر بنظريات «علمية» بمنهج علوم الهندسة والميكانيكا. وهذه لم تُبطل الإكراه الديني، فبعض نظريات العقد الاجتماعي برّره في البداية، التأسيس النظري لصعود قوة الدولة. وبعضها الآخر أسس الحرية الدينية بتمييز وظائف الدولة من العقيدة الدينية. ومن ناحية أخرى فإن تأكيد البعد الروحاني والتجربة الفردية في الدين، وكذلك تعريف الدين تعريفًا عامًا يتجاوز المذاهب، هما من وسائل مناقضة العقائد الرسمية ومناهضة تدخّل السلطات في فرضها واستخدام الحكام للدين.

نعرض تأثير الكنائس المنشقة في المجتمع ونشاطها ضمن طبقة العمال في بريطانيا، ولا سيما مع الهجرة من الريف إلى المدينة. فقد قدّمت الكنائس الخدمات الخيرية ومنها التعليم الذي كان من ضمنها. وتدخلت الدولة في التعليم في مرحلة متأخرة. ولم يكن فصل الدين عن الدولة غايةً واعيةً أو برنامجًا طرحته التيارات الاجتماعية والسياسية الرئيسة في بريطانيا. وإضافة إلى ذلك، كان للدين شأن حاسمٌ في بلورة الهوية البريطانية (إنكلترا واسكتلندا وويلز) في مقابل الأمم الكاثوليكية، ولا سيما إسبانيا وفرنسا في الخارج، والكاثوليك في الداخل. كما استُخدمت مبكّرًا مقولة «شعب الله المختار» التوراتية، أو الأمة التي اختارها الله في بلورة الوعي القومي.

ننتقل إلى الأنموذج الفرنسي. هنا بدأنا بتدخل فرنسوا الأول في تعيين مناصب الكنيسة العليا من جهة وإبرام تحالف مع السلطنة العثمانية ضد ملك مسيحي كدليل على نشوء منطق الدولة. وعملت الملكية المطلقة في فرنسا أيضًا بمبدأ ملك واحد وقانون واحد ودين واحد. وحملت هذه الصيغة اضطهادَ البروتستانت الفرنسيين، مثل اضطهاد الكاثوليك في بريطانيا. فقد طوّر تفكير

التجانس الديني من منطلق الدولة، فكرة الأقليات وواقعها. وعرضنا باختصار تطوّر اضطهاد الأقلية في فرنسا. كما عرضنا الرد الروحي عليه في موجة جديدة من الأنسنية الكاثوليكية التي تعتبر المذاهب كلها دينًا واحدًا.

نتابع ما سبق وقمنا به في تاريخ الأفكار في المجلد الأول من الجزء الثاني بتحليل أهمية صعود دور السياسيين المحترفين المؤيدين للتسامح الديني من منطلق مصلحة الدولة، بعرض أنموذج المستشار لوبيتال ونشوء وظيفة السياسيين الذين يدافعون عن سيادة الملك، ويؤسسون المجال السياسي كمجال قائم بذاته. كما نتطرّق إلى دور هنري الرابع، ونعتبر مرسوم نانت في التسامح تثبيتًا لفكرة أن الملك يرتفع فوق المذاهب. وعلى هذا النحو أيضًا فهمنا التنظير المرافق لمرسوم نانت، وتأكيد الوطنية في مقابل ضغط البابا على الملك هنري الرابع؛ واعتبرنا تنظيرات جان بودان وهوغو غروتيوس من تلك المرحلة مقدمةً لظهور نظريات العقد الاجتماعي. وأصبح ما قلناه في شأن دور السياسي أكثر وضوحًا في مرحلة كاردينال ريشليو على الرغم من كونه رجل دين، وربما بسبب كونه رجل دين.

قامت الملكية المطلقة في فرنسا أيضًا، بمركزة العقيدة بما يتلاءم مع بداية تشكّل هوية وطنية فرنسية. وكان لويس الرابع عشر الذي أسطرَهُ التاريخ الفرنسي هو الذي ألغى مرسوم نانت ضمن تأكيده التجانس العقيدي والتشكيك في ولاء الأقليات البروتستانتية، على غرار التشكيك في ولاء الأقلية الكاثوليكية في بريطانيا. ولا يمكننا هنا تجنب الإشارة إلى واقع صراع الطوائف وبروز مشكلة الأقليات في المنطقة العربية، وعلاقتها بنشوء الدولة، ومسألة الولاء.

بدأ إصلاح علاقة الكنيسة بالدولة مجدّدًا في عهد لويس السادس عشر، ولم تكن الثورة هي التي بدأت هذه الصيرورة. ووجّه المحافظون انتقادات كثيرة إلى النظام الملكي لتساهله مع فلسفة التنوير.

تجلّى تجديد الثورة الفرنسية في العلاقة بين الدين والدولة، بالدستور المدني للكهنوت. ومع أن إعلان حقوق الإنسان احترم حرية الضمير، إلا أن الدولة اضطهدت الكهنة الذين رفضوا إداء قسم الولاء لها. ومن هنا تضمّن الفكر الجمهوري للثورة الفرنسية منذ بدايته بذور عدم التسامح مع الدين.

وانشقت الكنيسة بين من رفضوا القَسَم ومن وافقوا على أدائه. وفرض الدستور المدني للكهنة على كل فرنسي أن ينتخب رجال الدين الكاثوليك، حتى لو كان يهوديًا أو بروتستانتيًا أو ملحدًا. ومنع غير الفرنسيين، بمن في ذلك البابا، من المشاركة في هذا الانتخاب، محوّلًا الكنيسة الكاثوليكية عمليًا إلى كنيسة وطنية بدلًا من فصلها عن الدولة. وتشكّلت هوية قومية فرنسية عابرة للمذاهب بتشكل الأمة الفرنسية الحديثة بعد الثورة، وبالجيش الوطني والعلم والنشيد الوطني وغير ذلك من رموز الجمهورية الفرنسية والقومية الفرنسية، واعتبرت الدولة بموجب ذلك مستقلة عن الكنيسة، لكن الكنيسة أصبحت خاضعة لها. وهنا تناول النص المقولات النظرية المعروفة عن ملاءمة البروتستانتية للجمهوريات، والكاثوليكية للملكيات، مبيّنًا عقم هذا النقاش نظريًا، وتفنيد وقائع التاريخ له.

نعالج تدخّل الدولة بعد الثورة الفرنسية في قوانين العائلة والأحوال الشخصية وهي حصن الكنيسة، بواسطة قوانين الزواج. فقد تعاملت الثورة مع الزواج كتعاقد، ومع الإنسان كمواطنٍ فرد أيضًا في خياراته الشخصية، الأمر الذي ساهم في تأسيس فضاء صيرورةِ الفرد والأمة في الوقت عينه.

حصل انحراف عن هذا المسار في مرحلة نابوليون الذي رأى أن الوقت لم يحن لتهميش الدين تمامًا، لأنه اعتقد أن الفلاحين لم يتأثّروا بالثقافة العلمانية، كما أثّرت في سياسته ضرورات استمالة الشعوب الكاثوليكية في إسبانيا وإيطاليا والنمسا إلى مشروعه في الهيمنة على أوروبا، واجتياحها عسكريًا. ومن هنا أراد استخدام الدين عبر التغييرات التي أدخلها على العلاقة بالكنيسة فيما كان يقوم بتأسيس الدولة الحديثة وبيروقراطيتها وتنظيم مرافقها، وقوننة الحياة المدنية في منظومة قانونية. إن الزعيم الفرنسي الذي حاول التوصل إلى تسويات مع الكنيسة هو نفسه الذي عمل على تأسيس جهاز التعليم التقني الحديث والخدمة الإلزامية العسكرية والبيروقراطية الفرنسية الحديثة... أي البنية التحتية الحقيقية للعلمانية الفرنسية التي عادت بقوة أكبر في الجمهورية الثالثة بعد تسويات أخرى في مراحل ترميم الملكية.

نتطرّق في هذا الجزء من الفصل الثالث إلى أهمية انتشار الماسونية عشية الثورة وبعدها، وأثرها في الجمهورية الثالثة أيضًا، وأهمية تأسيس نظام التعليم الرسمي وجهاز المعلمين الذين شكّلوا جيش العلمانية الفرنسية الحديث.

كما تطرّق النص إلى معنى قانون 1905 الذي يفصل الدين عن الدولة بشكل رسمي، والذي يُجلَب باعتباره أنموذجًا لذلك. وميّزنا بين النص الذي يكتفي بفصل الدين عن الدولة من جهة، ومناصبة آباء الجمهورية الثالثة الدين العداء من جهة أخرى. كما ميّزنا بين الموقف السلبي ضد الدين داخليًا واستمرار تحالف الدولة واليسوعيين في النشاط الاستعماري في الشرق.

في القسم الثالث من الفصل الثالث نعرض بعض النماذج الأخرى لعلاقة الدين بالدولة في أوروبا التي لا يمكن فصل تفاعل مؤسستي الكنيسة والدولة فيها عن تأثيرات الثورة الفرنسية، كما في حالة الرد على الاحتلال الفرنسي ونشوء النزعة القومية في ألمانيا، وإصلاحات نابوليون وتأثيرها في هذا البلد. وتطرقنا أيضًا إلى الصراع الثقافي «كولتوركامف» في ألمانيا القرن التاسع عشر، ونشوء جمعيات علمانية ألمانية وخلفياته وخصوصيتها مقارنةً بالجمعيات الشبيهة في بريطانيا في المرحلة التاريخية نفسها.

كما عرضنا تحول الكاثوليكية الإسبانية كهوية وطنية في مقابل احتلالات نابوليون. وناقشنا نشوء نمطين من القومية في ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا، ذلك المتأثر بأفكار الثورة الفرنسية، وذلك المحافظ في ردة الفعل عليها. لقد حمل الكهنة الإسبان السلاح وقادوا الثورة على الاحتلال الفرنسي. وتحالفت الكنيسة والملكية بعد التحرير. أما القوى العلمانية والليبرالية فانتظمت في جمعيات سرية مثل الماسونية، ولاحقًا في تيارات شيوعية وفوضوية. واتخذت الصراعات الأهلية في إسبانيا حتى العقد الرابع من القرن العشرين شكل صراع ضد الإلحاد والقومية والشيوعية. وفي المجتمعات المتدينة يأخذ الصدام على مسألة علمانية الدولة في بعض الحالات شكل نزاع أهلي.

انحسر تأثير الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا في مرحلة الجمهورية بين عامي 1936 و1939. لكن خطاب القوى المعادية للجمهورية جمع الوطنية إلى الكاثوليكية. وتحوّل موقف الكنيسة من الدكتاتورية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، وحصل توافق بين الكنيسة والمعارضة الديمقراطية والعلمانية في إسبانيا ضد فرانكو. وفي العهد الديمقراطي الجديد عادت الكنيسة إلى القيام بدور تبشيري ديني.

أما في بولندا فأصبحت الكاثوليكية مندمجةً بالوطنية البولندية، منذ تحالف الكاثوليكية مع الفلاحين في صراعهم ضد مالكي الأرض سابقًا؛ واتخذت دور «الديانة المدنية» في صراع الكنيسة ضد الشيوعية، وفي استجابتها لدعوة العلمانيين إياها للقيام بدور في العمل ضد النظام الشمولي، أي دعوتها إلى السياسة. وتناولنا في النص دينامية توسيع الكنيسة لهامش تدخلها في السياسة منذ الحوارات بين الكنيسة والدولة في عهد غيريك واستغلاله للقيام بدور سياسي، ثم اضطرار الكنيسة إلى التراجع عن محاولتها مراجعة علمنة الحياة السياسية والاجتماعية في بولندا في العهد الديمقراطي بعد أن تبين رفض المجتمع مراجعة نمط الحياة العلماني، ولا سيما منجزات المرأة في هذا الصدد، وحصانة هذه المنجزات أمام محاولة الكنيسة التأثير فيها.

مع الفصل الرابع يبدأ القسم الثاني من هذا المجلد المتعلق بنظريات العلمنة ذاتها، وننطلق من مكانة هذه النظريات في علم الاجتماع وتأصيلها في سوسيولوجيا فيبر ومصطلحاتها. وتقودنا حقيقة أن انحسار الدين يرافقه غالبًا انتشار أشباه الديانات للعودة إلى نظرية إميل دوركهايم في الدين كتقديس الجماعة وموضعتها في المتجاوز وإعادة إنتاجها عبر الطقوس والشعائر المشتركة. ونعيد ذلك إلى بيئة دوركهايم وهو من آباء علم الاجتماع، ولا سيما طقوس الجمهورية والقومية ما بعد الثورة الفرنسية.

نعود إلى شرح الخلفية السلبية لمصطلح العلمنة في تاريخ الكنيسة واختلاطه بموجات مصادرة أملاكها كما سبق وبيّنا في الفصل الأول في المجلد الأول من الجزء الثاني؛ ونحن عمليًا نتابع هذا التحليل للمصطلح ونشوئه، كما نربط الاعتقاد التنظيري بأفول الدين بالنقد التنويري من القرن الثامن عشر. وبهذا نعتبر مفهوم العلمنة يرتكز على مكوّنات دلالية مركبة ذات إسقاطات سلبية بالنسبة إلى الكنيسة.

نتناول هنا فهمًا نقديًا مُبكّرًا ضد العلمانية باعتبارها علمنة للثيولوجيا على شكل فلسفة للتاريخ؛ وما ينجم عنها من أيديولوجيات كلّانية تتبعها حركات شمولية[1] وديانات سياسية بديلة.

---

(1) نستخدم في هذا الكتاب «الشمولية» و«الكلانية» بالمعنى نفسه، حين تكون ترجمة لمصطلح توتاليتارية (Totalitarian).

نتابع أيضًا تبيين عملية تحويل العلمنة إلى مصطلح سوسيولوجي عند فرديناند تونير وعند هاورد بيكر في حين أن استخدامه عند فيبر كان إما بمعنى العقلنة، أو الاهتمام بشؤون الدنيا غالبًا. فهو لا يشكّل عنده نظرية منفصلة عن العقلنة ونزع السحر عن العالم وباقي علم اجتماعه القائم على فهم الحداثة، والانطلاق منها في دراسة التاريخ. أما في حالة ترولتش فنجد أنموذجًا في فهم العلمنة يتضمن التمايز وصولًا إلى تحييد الدولة دينيًا وذلك بما يتوافق مع فهمه البروتستانتية، فالعلمانية تعني هنا الحرية الدينية.

في إطار شرح المفاهيم المختلفة للعلمنة نتطرق إلى عناصر في فهم الديانات السياسية عند إريك فوجلين، قبل أن نعود إلى هذا الموضوع بتوسّع في الفصل قبل الأخير من هذا المجلد. كما نعرض إسقاطات قبول الفاتيكان الحداثة ومحاولة التكيف مع دور الكنيسة في مرحلة فصل الكنيسة عن الدولة واحترام الحريات، ومنها الحرية الدينية.

ننتقل في **الفصل الخامس** إلى مناقشة أعمال الجيل الأحدث من منظّري العلمنة، عبر عرض معنى الصيرورات التي تؤكدها نظريات الحداثة كالعقلنة والخصخصة والفردنة، كمكونة للحداثة. كما نعرض توليد هذه الصيرورات لنقيضها، ثم احتواء النقيض الديني أو المحافظ وتكيفه وتحوله إلى عنصر في الصيرورة. وكنا قد تناولنا مساهمات ديفيد مارتين بهذا الشأن.

نعرض أيضًا أنموذجًا هو نظرية بريان ويلسون في العلمنة باعتبارها عملية تمايز تتضمن تراجع أهمية الدين الاجتماعية كعقيدة وممارسة ومؤسسة في حياة الناس. وهنا نوضح التمييز المهم بين أفول الدين أو تراجعه، وتراجع أهميته الاجتماعية.

نتناول الفرق بين كون القرار الديني شأنًا خاصًا، واعتبار الدين كله شأنًا خاصًا، أي حشره في المجال الخاص على الرغم من كونه ظاهرة اجتماعية. وغياب هذا التمييز هو من أهم مصادر الارتباك في نظريات العلمنة وفهمها باعتبارها خصخصة للدين. نحن نعتبر التمييز بين الخاص والعام من أهم مركبات الحداثة، وخصخصة القرار الديني (لا الدين) جزء من نشوء هذه النُطُق. وسوف نعود لاحقًا إلى تفنيد فكرة خصخصة الدين.

نعرض أيضًا أنموذج كالوم براون في فهم العلمنة في بريطانيا بقياس الدين باعتباره سلوكًا اجتماعيًا خطابيًا. ونُبين استنتاجه أن التدين ازداد في بريطانيا القرن التاسع عشر، وظل مهيمنًا حتى منتصف القرن العشرين، وكذلك استنتاجه الثاني المتعلق بجنوسية التدين البروتستانتي، بتأكيده تقوى المرأة وعفّتها مقابل مجون الرجل، وباعتبار التدين البروتستانتي المرأة وكيلَ الدين والقيم الدينية كربة منزل في العائلة. وهذا ما سنعود إليه لاحقًا في مناقشة الديانة المدنية في أميركا. ويلي ذلك فحص علاقة انحسار التدين في ستينيات القرن العشرين، بتغيّر أنماط سلوك النساء وتحررهن الاجتماعي والجنسي، وتقويض أحد أهم ركائز هيمنة التدين الخطابي على نمط سلوك العائلة البريطانية.

نحلل أيضًا نماذج عن تحدي الكنيسة لحشرها في المجال الخاص، وعودتها إلى القيام بدور في المجال العام. ونتطرّق إلى مقارنة كازانوفا الأدوار المختلفة للكنيسة الكاثوليكية في المجال العام بين بلد وآخر. ونميّز نمطَي عودة الدين للقيام بدور في المجال العام: أحدهما ينطلق من قبول حالة الفصل بين الديني والسياسي والتمايز بينهما للعودة إلى القيام بدور في المجال العام، وثانيهما يؤدي هذا الدور من منطلق رفض الفصل بين المجالين. وهو تمييز سوف يهمنا كثيرًا في فهم حالات معينة في البلدان العربية والإسلامية.

في سياق نقد نظرية العلمنة نشير إلى حاجة علم الاجتماع الذي يبحث في الصيرورات طويلة المدى إلى علم التاريخ، ولا سيما في بحث الحالات التاريخية العينية. فهو كفيل بأن يجنّب الباحث عملية إسقاط مفهوم العلمنة المعاصر على التطور التاريخي بشكل عام. وفي النهاية ليست نظرية العلمنة هي الصيرورة التاريخية ذاتها، بل هي أنموذج نظري يمكّن الباحث من رؤية التاريخ من زاوية محددة. وهي إذا لم تكن واعية لحدودها التاريخية تحمل في طياتها احتمال نشوء سردية كبرى تُخضع العملية التاريخية للنظرية بدلًا من العكس.

نميز هنا بين عملية تمايز الدين من غيره من الظواهر والنطق الاجتماعية في الحداثة من جهة، وصيرورة التاريخ عمومًا باعتبارها عملية تمايز من جهة أخرى. وتتمحور الفروق بينهما حول أمرين: أولًا انتشار المعرفة العلمية، وثانيًا نشوء الدولة الحديثة وتغير أنماط الثقافة والوعي ونشوء المؤسسات

المترتبة عنهما. ولا يستأصل الفصل بين الديني والدنيوي المقدس من الحياة الاجتماعية، كما أن اللغة الإنسانية ومفرداتها تبقى هي ذاتها في التعبير عن الديني والدنيوي.

نتابع من هنا لنصل إلى تحديد أدق لعملية العلمنة، من التمايز في الحداثة بنشوء العلم الحديث والدولة الحديثة، إلى ربط ذلك بتراجع التدين وتناقص عدد زوار الكنائس في أوروبا، وبنشوء ظاهرة التدين الفردي غير المنظم. ونبيّن في الوقت عينه خطأ الاعتقاد التبسيطي بوجود مرحلة تديُّن شاملة تتبعها مرحلة علمانية. فما حصل هو تراجع الوعي الديني من مجالات المعرفة واتخاذه وظائف جديدة. ولا أساس للادعاء أن نظريات العلمنة تقول باندثار الدين وانقراضه، فقلما نجد نظرية حديثة في العلمنة تقول بذلك. لكن هذا لا يعني أن الصحوات الدينية تشكّل تفنيدًا كافيًا لنظرية العلمنة. فالمهم هو تراجع مرجعية الدين الحياتية وتناقص أهميته الاجتماعية حتى في حالة زيادة عدد المؤمنين. وكانت الديانات اضطرت إلى القبول بوقائع لم تقبلها سابقًا والتكيف بموجبها والانتقال عند مخاطبتها الرأي العام إلى تبرير ذاتها وشرعية تأثيرها باعتبارات حديثة مثل المصلحة العامة ومصلحة الدولة وغير ذلك. وكلها كما هو معروف عبارة عن تبريرات علمانية.

ننتقل إلى حالة الولايات المتحدة التي تعلمنَت فيها الدولة وتديَّن المجتمع، ونعود إلى الخصوصية التاريخية لنشوء الدولة والمجتمع في الولايات المتحدة، وإلى الدين باعتباره دافعًا للاستيطان. وهي أنموذج لتحوّل حياد الدولة وحمايتها الحرية الدينية، إلى شَرطَيْ الحياة الدينية في العالم الحديث. ونحن نعتمد في الخلفية التاريخية على وصف دي توكفيل لحيوية الدين في الولايات المتحدة، ونحلّل ظروف الفصل بين الكنيسة والدولة في أميركا، وتشجيع نزعة الاتحاد الطوعي في مقابل الموقف السلبي من هذه النزعة في الثورة الفرنسية. وفي سياق الخلفية التاريخية أيضًا نؤكّد غياب تاريخ من الحكم المطلق المتحالف مع الهرمية الكنسية في حالة أميركا في مقابل الحالة الفرنسية التي تولّد فيها العداء للكنيسة والنظام القديم. كما نتطرّق إلى تاريخ تعددية الكنائس البروتستانتية في ضوء تطوّر دين المجتمع في غياب دين

الدولة. وإلى بعض أوجه حيوية دور الكنائس وتكيفه مع مجتمع المهاجرين لتحويل الكنيسة إلى وسيلة للاندماج. ونتطرق أيضًا إلى قبول الكنيسة الكاثوليكية الأميركية المبكر بفصل الكنيسة عن الدولة ودفاعها عنه.

لا بد من التطرّق إلى الوجه الآخر لدور البروتستانتية والـ «إيثوس» الديني كدوافع للاستيطان من منطلقات توراتية، وباستخدام مصطلحات التوراة، واستخدام النص الديني التوراتي في تبرير جرائم الإبادة ضد السكان الأصليين[2].

نعود إلى تدقيق تاريخي في فكرة فصل الدين عن الدولة ليتبين لنا أن مصدرها تفسير جفرسون للتعديل الأول كجدار فصل وتبنّي نخب سياسية من الآباء المؤسسين لهذا التفسير. في حين أن الكنائس الإنجيلية لم تفهم التعديل على هذا النحو، ولا الحالة الدينية الأميركية عمومًا، بل كحماية للحرية الدينية، ولو دقّقنا بمعنى كلمات التعديل لوجدنا أنه أقرب إلى الإفادة من حماية الحرية الدينية ورفض وجود كنيسة رسمية لهذا السبب، منها إلى معنى الفصل. وهذا المعنى الأخير هو الذي تبنّته المحاكم في تلك الفترة، التي فهمت أميركا كأمة مسيحية ودولة مسيحية.

نعود إلى جذر النقاش في شأن موضوع العلمانية في صعود رابطة الإصلاح الديني التي سعت إلى تديين الدستور وقوننة مسيحية أميركا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والرد العلماني والليبرالي عليها الذي أدخل مصطلح العلمانية على السياسة الأميركية أول مرة. وكان الأميركيون في تلك الفترة يعتبرون العلمانية مناهضة للدين.

تحوّلت الحرية الدينية إلى إحدى القيم العليا وثقافة سائدة في أميركا. وما زالت المحاكم الأميركية تتفهم الدوافع الدينية باعتبارها دوافع ضميرية في السلوك. وما زالت أميركا تنتج ليس تعددية الكنائس فحسب، بل نظريات في

(2) كتب الباحث السوري منير العكش عن هذا الموضوع. ويشير بشكل خاص إلى مسألة «كنعنة» الضحايا التي اتّبعها المستعمرون الإنكليز في عملية إبادة السكان الأصليين في أميركا الشمالية: منير العكش، **أميركا والإبادات الثقافية: لعنة كنعان الإنكليزية** (بيروت: رياض الريس، 2009)، ص 63-75 وبشكل خاص ص 72.

التسوق الديني أيضًا وفي التعامل مع التعددية الدينية كتنافس بموجب اقتصاد السوق.

نتناول الموضوع ذاته أيضًا من باب التصنيف إلى علمانية متشدّدة وعلمانية محايدة، أو علمانية صلبة وأخرى رخوة. فقد أدت سُبل العلمنة المختلفة إلى أنموذجين من العلمانية. لكن الأيديولوجيا العلمانية التي يجري تبنّيها تؤثر بدورها في الواقع وتغيّره. فثمة فرق بين العلمانية باعتبارها موقفًا سلبيًا من نشاط الدين في المجال العام، والعلمانية كموقف من الدولة يفرض عليها الحياد في الشأن الديني.

في ما عدا الفرق بين المسارات التاريخية المختلفة التي تؤدي إلى أحد الأنموذجين، فإن فرقًا آخر يصبح مؤثّرًا بعد أن تتبنى الدولة أحدهما، وهو الفرق بين ثقافة النخبة وثقافة الجمهور في حال أخذت النخبة في مجتمعات متدينة بالعلمانية الصلبة، وفُرض هذا الفرق على الدولة نفسها.

نؤكد أن العلمانية درجات، أو حتى علمانيات، والنخب هي التي تحدد الثقافة العليا كثقافة علمانية، لكن صيرورات تاريخية مختلفة قادت إلى درجات من التدين وعلمانية الدولة في البلدان المختلفة. وقد يؤدي ذلك إلى صراع بين درجة تدين الجمهور والثقافة العليا ونمط العلمانية الذي تتبنّاه الدولة. ولا أساس لتأصيل الفرق بين الأنموذجين في نمطين من التنوير، فرنسي وأميركي.

نتناول أيضًا الفرق بين العلمانيات في المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية. فكما أن أنماط العلمنة تؤثر في أنماط التدين، فإن أنماط التدين تؤثر في صيرورة العلمنة تاريخيًا. ونحن ندحض المطابقة الرائجة في الدول البروتستانتية بين البروتستانتية والتنوير، ونتبين ميلًا إلى تجاهل الجانب الأصولي في البروتستانتية. وفي المقابل نرى فرقًا مؤثرًا بين الكنيسة الكاثوليكية الواحدة وتعددية الكنائس البروتستانتية، وهو ما يتيح إمكانية الاعتراض على كنيسة بالانضمام إلى أخرى أو بتأسيس كنيسة جديدة. وهي إمكانية غير قائمة في الكاثوليكية، الأمر الذي يؤدي بالاعتراض على الأخيرة إلى نقدها من خارجها. كما أن الفرق بين الكنائس الوطنية البروتستانتية وكونية الكاثوليكية

مؤثّر، إضافة إلى الفرق بين فردانية العودة إلى النص وأصوليتها في آن في حالة البروتستانتية، وتأكيد الوساطة بين المؤمن والنص، والمؤمن والله، في حالة الكاثوليكية. هذه الوساطة تعيق الإيمان الفردي من جهة، لكنها تحمي المؤمن من وهم التواصل المباشر مع الله من جهة أخرى. ولهذا فالبروتستانتية أكثر عرضة لنمط التدين الأيديولوجي من الكاثوليكية، وأقل قدرة على اعتراض الدولة الشمولية (أو الكلّانية). ولهذا أيضًا تنتشر الأصولية الدينية المعاصرة من المجتمعات البروتستانتية إلى الكاثوليكية لا العكس. ويحتمل فيها انشقاق الكنائس وإقامة كنائس جديدة بشكل مستمر كتعبير عن النقد في البروتستانتية، في حين أن الخيارات الأكثر احتمالًا في الكاثوليكية هي إما الكنيسة أو مواقف علمانية من خارجها. ومن جهة أخرى فإن العلمانية المحايدة بين تعددية الكنائس أكثر احتمالًا في المجتمعات البروتستانتية، في حين أن العلمانية كموقف سلبي من الكنيسة أكثر احتمالًا في المجتمعات الكاثوليكية.

نعرض أيضًا اختلاف طرائق العلمنة بين أوروبا وأميركا من زاوية أخرى هي دور الحزب السياسي. ففي أوروبا النصف الأول من القرن العشرين تنافس الحزب السياسي مع الكنائس والجمعيات الدينية قبل أن يطرأ النفور اللاحق من دور الحزب الشمولي. ومع نشوء دولة الرفاه الأوروبية صودرت هذه الوظائف من الحزب السياسي، ومن الجمعيات الدينية أيضًا. وفي المقابل غاب دور الحزب السياسي ودولة الرفاه في الولايات المتحدة، وبقيت الحيوية قائمة في دور الجمعيات، بما فيها الدينية، وواصلت الكنائس القيام بدورها في تقديم الخدمات، وانسجم ذلك مع سياسات الخصخصة. كما ساهمت كثرة الجمعيات والمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة في منع نشوء علمانية صلبة في عدد من المؤسسات المجتمعية، لا في الدولة فحسب.

اضطلع بعض الكنائس بدور مهم في نضال الأميركيين من أصل أفريقي من أجل المساواة، وفي التسلل إلى الثقافة المهيمنة من خلال استثمار عناصر في المسيحية والبروتستانتية بشكل خاص.

أخيرًا، نصل في الفصل السادس إلى مفهوم الديانات السياسية وواقعها.

ونبدأ باستخدام وصف الفلسفات والأيديولوجيات الكلّانية بالغنوصية، باعتبارها تشكل امتدادًا للنزعة الغنوصية في معرفة الغيب، وذلك قبل تشخيص الأيديولوجيا الكلّانية كدين بديل. فإريك فوجلين يرى أن العنصر الديني القائم في الحركات الأيديولوجية العلمانية الكلّانية هو الأمر الأكثر خطورة الذي يضاعف قوتها؛ إنه مصدر الشر المستطير فيها لأنه يحوّلها إلى عقيدة متجاوزة الفلسفات الأخرى إلى مخاطبة بُعد إيماني في الإنسان. وبهذا المعنى ليست الأنظمة الشمولية عودة إلى البربرية بل امتداد للحداثة، ولا سيما في إضعاف الديانات التقليدية ونشوء الحاجة إلى بدائل تعوّضها البعد الشمولي في الفكر الحديث. فخلال عملية العلمنة يضيع معنى الكثير من الأشياء وتنفد صلاحية الديانات الروحانية في تبرير نظام الأشياء القائم، ويبدأ البحث عن بديل في الأيديولوجيات الشمولية أو الكلّانية. وفي تقدير فوجلين ليست هذه المظاهر عودة إلى الماضي بقدر ما هي امتداد لمشروعي التنوير والنهضة. وإن تأليه الإنسان هو مقدمة نهضوية لهذه الأيديولوجيات. كما نُظهر العلاقة بين الأيديولوجيات الخلاصية العلمانية والأصول اليهو-مسيحية الخلاصية.

تكمن أهم عناصر التمييز بين الديانات الروحانية والديانات الدنيوية في نشوء «الإنسان الغنوصي» والإيمان بالخلاص الكلي والشامل في الحياة الدنيا، وبإمكانية الفعل في تصحيح شرور العالم كلها. وثمة فلسفات أكثر قابلية من غيرها للتحول إلى أساس لعقيدة غنوصية. والعقيدة الشمولية وحدها لا تكفي، حيث لا بد من تحويل الأيديولوجيا الشمولية إلى حركة شمولية، وتنشأ إمكانية ذلك في وجود المجتمع الجماهيري والأفراد الباحثين عن جماعة بديلة من الجماعة الأهلية التي تفككت.

بعد البحث في الأساس الفكري للديانات السياسية نعود إلى فكرة الديانة المدنية عند روسو كتقديس للرابط بين الفرد والشعب والدولة في نوع من العقيدة المدنية التي تمنح الشرعية للنظام القائم. فقد اعتبر روسو أن الديانات الوطنية سبقت صعود المسيحية؛ وهي الديانات التي ارتبطت في الواقع بشعب أو قبيلة، واعتبر المسيحية التي فصلت بين الدين والدولة، والمواطن والإنسان غير صالحة لتكون ديانة مدنية، وميز بين دين الإنسان ودين المواطن، واعتبر

مبادئ العقد الاجتماعي هو دين المواطن، وبهذا المعنى دين الدولة. وتحويل مبادئ العقد الاجتماعي والمواطنة/الوطنية إلى دين هو شرط دعوة المواطن إلى التضحية في سبيلها.

نتناول بالتحليل إحياء فكرة الديانة المدنية عبر تعريفات روبرت بيلّا للديانة المدنية الأميركية التي أكد فيها دور الخطاب السياسي (النص المقدس) وطقوس إنتاج الجماعة الوطنية وشعائره، ودوري لنكولن وكنيدي المحوريين فيها. كما عرضنا دور الأماكن المقدسة والمواسم والأعياد المدنية، وأهمية الديانة المدنية في التنشئة الأخلاقية وفي مواجهة الأزمات الكبرى، ورأي بيلّا في ضرورة احترام مقدساتها مثل أي دين. فقد عرض بيلّا الخلافات الجذرية القائمة في المفترقات التاريخية باعتبارها خلافات في شأن مبادئ الديانة المدنية وقيمها والانشقاقات في صفوفها مثل أي ديانة. وتناول النصوص المقدسة لهذه الديانة كالمواثيق والخطابات. وشرح فهمه استخدام كلمة الله في الديانة المدنية الأميركية كتعبير عن إيمان جميع الأميركيين وليس في مذهب بعينه.

كما نُبين تحوّل العلاقة بالمطلق والانبهار بالمقدس إلى ظواهر علمانية تدخل في إنتاج الهوية الجماعية، وفي إنتاج معنى لحياة الفرد، ولا سيما في ما يتعلق بالموقف من الحياة والموت وغيرهما.

يبحث بيلّا أيضًا عن مصادر الديانة المدنية الأميركية في الطهرانية البروتستانتية، ولا سيما طهرانية المهاجرين الأوائل، وفي أسطورة المنشأ الأميركية. وفي خطبة سفينة المهاجرين «ماي فلاور»، ومصطلحات «المدينة على جبل» و«نور للأغيار»، كما يبحث في أصل فكرة الشعب الأميركي كشعب الله المختار، وكذلك في الفضائل الجمهورية وفي الحرية الفردية كعناصر في الديانة الأميركية، وما بين هاتين الفضيلتين من توترات، وكذلك في الصراع بين التفسير النفعي الذاتي للحرية، وتفسير المصلحة العامة.

لا يوجد تناقض بين الديانة المدنية والمسيحية البروتستانتية في أميركا، فهما تلتقيان في اللغة والرموز والخطاب الاستيطاني، وفي دور الكنائس في الإصلاح الاجتماعي والحملة على العبودية أيضًا. إن الكنائس الإنجيلية وقيمها

من مصادر الديانة المدنية الأميركية. فالديانة المدنية في أميركا ليست بديلًا من الدين المسيحي بل تتوافق معه، وتشمل عددًا من عناصره، كما يساهم ذلك في توافق الديانة المدنية مع الثقافة الشعبية وصورها ورموزها.

في النهاية نضيف ملحقًا قصيرًا عن دور الدين في الاستعمار الحديث، في الوقت الذي يكثر فيها الحديث عن علمانية الدولة المستعمَرة، ونأتي كمثال على ذلك بالبعد الديني في علاقة بريطانيا بالصهيونية.

خاتمة الكتاب عرض لأنموذج نظري بديل في فهم العلمنة يقوم على استقراء التاريخ وتاريخ الأفكار، وعلى استدلالات من التعميمات المستقرأة، ومن المقاربة النقدية لنظريات العلمنة. وهو أنموذج أكثر تركيبًا، واختباره الرئيس هو قدرته التفسيرية. وتلخيص هذا الأنموذج ليس ممكنًا من دون المس بتركيبه، إذ لا بد من الاطّلاع عليه كاملًا في الفصل الأخير من الكتاب.

الفصل الأول

في العلمنة من زاوية نظر التأريخ وفي نقد تقديس العقل ذاته

في عملية التأريخ كتحدٍ للرواية الدينية لحوادث تاريخية. في أن كتابة التاريخ بالمعنى الحديث مهمة علمانية لأنها تروي رواية أخرى غير التاريخ المقدس، وتخضعُ المقدّس للتأريخ. في نشوء مهنة المؤرخ. في خطر وقوع التاريخ في فخ الأسطرة في حال كتابة التاريخ كتاريخ وطني من منطلق الدولة الوطنية. في تركيب أساطير منشأ جديدة. في أن للتاريخ الشمولي حدودَه، لأن وظيفة المؤرخ تختلط فيه بوظيفة فيلسوف التاريخ. وفي أن وظيفة المؤرخ، في التاريخ المجهري، تختلط بوظائف العلوم الاجتماعية وهو ما يسمح بفحص نقدي لسرديات كبرى مثل العلمنة. وفي نماذج تاريخية علمانية بديلة من التاريخ المقدس. في تفكيك البؤر التاريخية للسرديات الكبرى. وفي نظرية العلمنة كسردية كبرى. وفي أن العلمنة كعملية تأريخ هي نتاج انتصار العلمانية في الجمهورية الثالثة الفرنسية، ونتاج نشوء التأريخ الحديث ككتابة للتاريخ القومي أيضًا. وفي علمنة نظريات العلمنة. وفي أن كشف أساطير كامنة في النظريات أو في التي تؤسس عليها السرديات الكبرى لا يلغي الفرق القيمي الجوهري بينها وبين غيرها في ما جاءت هذه النظريات لتؤسسه، أو حتى تبرّره.

في أن العلمنة جرت، والأنظمة التي تعتبر في عصرنا علمانية قامت، من دون استخدام مفردة العلمانية، وحتى لم يتم تضمينها في صوغ الدساتير. وفي أن هذا يعني أن قيمة المفردة ليست قائمة بذاتها، بل في الاصطلاح عليها. وفي أن دلالاتها حتى بعد الاصطلاح عليها تختلف مع اختلافات المواقف الأيديولوجية من العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع. وفي أن نظرية العلمنة شأن آخر، لأنها يفترض أن تكون نظرية تحاسَب بمدى قدرتها على تفسير ما جاءت لتفسيره من ظواهر وصيرورات، حتى لو كان منطلقها أيديولوجيًا.

إن التحدي الحقيقي لنظريات اجتماعية من نوع نظرية العلمنة بصفتها تصويرًا لصيرورة تاريخية وتفسيرًا وتعليلًا لها هو علم التاريخ ذاته. فعلم التاريخ ينقض سردية أو أكثر كلما طوّر مناهجه البحثية، ومنها سردية العلمنة. وهو علم التاريخ نفسه الذي بدأ بنقد التاريخ بوصفه تاريخًا مقدّسًا. فقد نشأ علم التاريخ من خلال عملية التأريخ في سياقات حضارية تتضمن ديانات تاريخية تقوم على حوادث تأسيسية. فالمسيحية والإسلام مثلًا ديانتان تاريخيتان تعتبران حوادثهما التأسيسية وقعت في زمانٍ ومكانٍ محدّدين. ومن هنا عني التاريخ بالكتابة عن هذه الأمكنة والأزمنة، بل وإنه تعامل في بداياته مع بعض النصوص المقدّسة باعتبارها نصوصًا تاريخية قبل أن ينتقل إلى نقدها.

يختلف التاريخ عن باقي العلوم في أن العلوم كلها نثرية، في حين أن التاريخ يمكنه أن يكون شعريًا، لأنه يتعامل مع البشر ووقائعهم وتفكيرهم وقصصهم وأساطيرهم أيضًا. ويكمن التناقض بين النثري والشعري في أن علم التاريخ يطرح السؤال «ماذا حدث فعلًا؟». وهذا السؤال يتضمن دينامية تطوّر لا تتوقف، وهي البحث عن الأدلة والحقائق. ومع أن التاريخ الإنساني يعرف حالات كثيرة لا يهم فيها كثيرًا ما حدث بقدر ما اعتقد الناس، وما يعتقدون أنه حدث، إلا أن سؤال التأريخ يظل دائمًا «ماذا حدث فعلًا؟»، بغضّ النظر عن قدرته على توفير الإجابة. وهذه القدرة على إيجاد التوتر المستمر بين السعي إلى معرفة «ماذا حدث فعلًا؟»، والإدراك أن ثمة زوايا مختلفة للنظر، وأن إعادة إنتاج ما حدث لن تطابق يومًا ما حدث فعلًا هي من أهم محركات تطور علم التاريخ. وبدءًا بفولتير، كما رأينا في محاولاته التأريخية في الفصل الذي تناول فكر التنوير (الفصل الثامن من الجزء الثاني، المجلد الأول)، سيسمح مؤرخون تنويريون لأنفسهم بكتابة تاريخ للعالم خارج الرواية الدينية وسيسلّم بعضهم بأن الكتب المقدسة سجلات تاريخية، وأن العجائب التي تنص عليها هذه الكتب هي وقائع حصلت فعلًا، فحاولوا شرحها شرحًا عقلانيًا بالاستعانة بعلوم عصرهم في تفسير ظواهر رأوا أن الناس لم يفهموها واعتقدوا أنها تدخلات إلهية. فالمسيحية، كما الإسلام، تشير إلى وقائع حدثت فعلًا، ويرد في الأناجيل نص واضح في شأن مرحلة ولادة المسيح في عهد أحد قياصرة الرومان، وفي عهد والٍ محدّد. هنا يطرح النص تحدّيًا واضحًا للمؤرخ الذي يريد

أن يفحص ويعرف ماذا جرى فعلًا، ولا سيما مع نشوء المنهج العلمي، وفي أجواء الإنجازات العلمية. وحاول المؤرخون فحص ذلك فعلًا في القرن التاسع عشر. وواجه المؤرخون في حالة تأريخ الدعوة الإسلامية والسيرة والفتوحات مصاعب جمّة متعلقة بالقيود التي تفرضها المرويات المقدّسة وشبه المقدسة.

تطرح الوقائع المنصوصة كقصص أسئلةً على اللاهوتيين والفلاسفة عن قُدسية النص، أو كونه وحيًا من الله. لأنه إذا كانت تلك الروايات التي تظهر في النصوص المقدّسة حقائق تاريخية، فما هو مبرّر الوحي بما هو حقيقي معروف؟ إذ يفترض أن يكون الوحي كشفًا إلهيًا لما لا يعرفه البشر من حقائق، لا حقائق تاريخية معروفة يمكن أن يقصّها أصحابها، أو يمكن المؤرخين التوصل إليها. وسبق أن تطرقنا إلى هذه الإشكالية في سياق إثارتها من قبل توماس باين.

قبل مؤرخي القرن التاسع عشر كتب غيبون تاريخ الإمبراطورية الرومانية، معتبرًا سقوطها انتصارًا للبربرية والدين. وأظهر أن مع نشوء المنهج التاريخي ومحاولة تأسيس علم التاريخ، قد لا ينجح المؤرخ مهما كان عظيمًا مثل عالم الطبيعيات في فصل مواقفه الفكرية والسياسية عن عملية التأريخ، مع أن من المفروض أن يبذل جهدًا بيّنًا في ذلك. وقد يعرض المؤرخ موقفه من خلال انتقاء المعلومات، أو طريقة عرضها وتحليلها. وبرأينا لا يوجد علم تأريخ غير علماني، وما دامت ثمة محاولة للتأريخ علميًا، فالعملية هي عملية علمنة للتاريخ، لأنها لا تستثني من البحث والاستقصاء ما هو مقدّس، أو ما يُعلن عن نفسه أنه مقدّس. ولهذا اكتسبت محاولة إرنست رينان دراسة المسيحية واليهودية دراسة تاريخية، كما تدرس أي حركة اجتماعية كبرى في التاريخ، أهمية خاصة. وكتب رينان بعد المحاولة الفلسفية لكتابة حياة يسوع التي أنجزها ديفيد شتراوس (D. F. Straus, Das Leben Jesu) (1835)، والتي أثبت فيها أن النصوص الدينية لا تمثل مصدرًا تاريخيًا، أن سيرة يسوع إذا استُخدمت كوثائق تاريخية فستكون سيرة يسوع المسيح الدنيوية غير ممكنة.

في عام 1863 كتب رينان في أثناء إقامته في لبنان حياة يسوع أيضًا في شكل تحقيق تاريخي. وكانت محاولته هذه من أولى معارك الحرية الأكاديمية في هذا المجال، فقد تلاها صراعٌ متعلّق بأساتذيته الجامعية. فبالنسبة إلى

المؤرخ ما عاد المسيح «ذا طبيعة إنسانية» فحسب، كما في النقاش اللاهوتي، بل أصبح إنسانًا. وكإنسان لا بد من البحث في وقائع سيرته في الدنيا، بما في ذلك بيئته ومجتمعه، والبحث عن أدلة دنيوية لهذا كله.

نكرر أن عملية التأريخ العلمي بحد ذاتها، بغضّ النظر عن أيديولوجيا المؤرخين، تؤدي إلى علمنة الموضوعات التاريخية، بنزع الأسطرة عنها بمجرد إخضاعها كموضوعات للأسئلة الفاحصة والتمحيصية. فحتى لو كان المؤرخ محافظًا أو متدينًا كما في حالة رانكه أو لورد أكتون، أو علمانيًا صريحًا كما في حالة ميشليه ورينان وبوركهارت، فإنه يعمّق الوعي التاريخي في محاولته إثبات وجهة نظره بالأدلة التاريخية. والوعي التاريخي لا يُسلّم بالمعطيات بل يسأل؛ ولا يقبل بالأسطورة كرواية تاريخية. فمحاولة فهم التاريخ في حد ذاتها، إذا كانت تتبع منهجًا تأريخيًا هي عملية تحرير من البديهيات، بما فيها المسلّمات اللاهوتية الطابع. كما تكمن العلمنة في الواجب المطلوب من المؤرخ أن يترفّع عن مواقفه وأن يخضِع أي حدث أو واقعة أو شخصية للفحص العلمي.

في المرحلة نفسها التي تطوّر فيها علم التاريخ قام عالم الاجتماع ماكس فيبر واللاهوتي وفيلسوف الأديان إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) (1865-1923) بتحويل فكرة العلمنة نفسها إلى موضوعة تاريخية، أي إلى صيرورة تاريخية يُفهم من خلالها التاريخ الحديث، والمعاصر لهما، وتُفحص صحتها كنظرية على أساس الصيرورة التاريخية. لكنها لم ترقَ إلى مستوى النظرية، وظلّت في حالتيها لدى فيبر وترولتش مصطلحًا وصفيًا وتحليليًا يصف الالتفات إلى الدنيا والاهتمام بها ويحلله؛ ولا يختلف كثيرًا عن مصطلح نزع السحر عن العالم؛ والعقلنة (عقلنة السلوك وعقلنة تنظيم المجتمع وعقلنة السياسة والدولة) الذي لم ينجح فيبر في تقديم أنموذج نظري واضح عنه يتجاوز فهم العقلنة كعملية حساب للفعل والنتيجة، وللأسباب والنتائج. لكنه يوضح أن الإنسان يبقى في عالم منظم معقلن نَسَقي بلا معنى من داخله، وبلا سلطة معيارية دينية. والعلم ذاته لا يقدّم بديلًا، لأن العلم أداة وليس هدفًا أو غاية، فهو لا يحدد الغايات. ومن هنا يقع الإنسان في قفص العقلنة الأداتية الحديدي.

في القرن التاسع عشر نشأت مهنة المؤرخ بمعناها العلمي الاختصاصي الحديث وما عاد التاريخ مهمة المثقف بشكل عام. ونشأت معها دورية لعلم التاريخ: *English Historical Review*. وقدّم ميشليه أنموذج المؤرخ الجديد في كتابه عن تاريخ الثورة الفرنسية. لكن ميشليه المؤرخ المهني، لم يتمالك ضبط انفعالاته في وصف الهجوم على الباستيل وصفًا رومانسيًا شاعريًا حماسيًا بعيدًا عن الحقيقة كما بيّن التأريخ اللاحق. وسأل: هل كانت الثورة بمجملها مسيحية أم ضد المسيحية؟ وقدّر من خلال تأريخ الثورة الفرنسية أن الكاثوليكية، وحتى المسيحية، ربما تنتهي وتختفي من العالم في يوم من الأيام، لكن سوف يبقى الإنسان متدينًا. ودين الثورة الفرنسية هو الوطنية والديمقراطية وحب الحرية وحب الله والوطن. وبهذا المعنى الجديد للتدين كان هو نفسه «متدينًا»، وظهر ذلك في كتاباته. فقد ظهر التاريخ عنده صراعًا بين خير وشر، وأسود وأبيض. وظهرت الثورة الديمقراطية في تأريخه قوة الخير، في حين ظهرت الملكية والكاثوليكية قوى الشر. وكان عام 1789 عام الروح الإلهية هذه، في مقابل روح الاستبداد التي كانت قائمة، والتي شكّلت المسيحية جزءًا منها.

في بريطانيا عاش وكتب مؤرخ العقلانية الأوروبية إدوارد ليكي (W. E. H. Lecky) (1838-1903) الموازي المهني لميشليه، لكن في تاريخ الأفكار، ومؤلف كتاب **نهوض وتأثير روح العقلانية** (1870) في أوروبا الذي سبق أن اقتبسنا منه مرات عدة في هذا الكتاب. وحاول إثبات أن ثمة صراعًا بين العلم والدين يؤكّده البحث التاريخي.

يصعب تحديد لحظة الـ«علمنة» الأولى للتأريخ نفسه، بمعنى نشوء علم التاريخ. إنه التأريخ بموجب منهج علمي بانفصاله عن سردية الأسطورة والكتاب المقدّس والسرديات الدينية للتاريخ. إذ لم يخلُ عمل المؤرخين السابقين على نشوء علم التاريخ بمناهجه الحديثة من عناصر علمية. بدأ ذلك بمحاولات المؤرخ ثوقوديدس عن الحروب البيلوبونيزية التي شرح فيها منهجه وأدواته، وحصل تراكم حضاري في عملية التأريخ حتى وصلنا إلى وضع كتب في منهج التأريخ في نهاية القرن التاسع عشر[1]. ولا يمكن فصلها عن صيرورة

---

(1) وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 25-26.

نشوء العلوم وعلمنة مجال التأريخ في كتابة تاريخ الثورة الفرنسية (ميشليه) والإمبراطورية الرومانية (غيبون)، وفي عملية نقد الأسطورة ودراسة الديانات المقارنة منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر. وسبق أن تطرّقنا إلى الخروج من كتابة التاريخ بناء على القصة التوراتية في نقد فولتير كتابة بوسويه التاريخية، كما تطرّقنا إلى كتب التاريخ التي وضعها، والتي تتناول تاريخ العالم وتاريخ فرنسا. وبشكلٍ عام ارتبطت ردّة الفعل على الاختلاط بين التاريخ والأسطورة بالمدرسة المنهجية الفرنسية التي رسخت الوثيقة كمحدد لتدوين التاريخ بعد فحصها وتحليلها داخليًا وخارجيًا، وهناك من وصفها تبعًا لصرامتها المنهجية الشكلية بالوضعية، أو أنها تُمثّل الفلسفة الوضعية في تدوين التاريخ. لكن كما حدث لغير التاريخ حدث للمدرسة المنهجية هنا، إذ اضطلعت بوظيفة بناء التاريخ كتخيل جديد للتاريخ من خلال تحوّلها إلى نوع من مدرسة التاريخ للجمهورية الثالثة التي حسمت تاريخ الصراع الفرنسي «المئوي» المعقّد، أي طوال القرن التاسع عشر بين العلمانيين والإكليركيين والجمهوريين والملكيين لمصلحة العلمانية والجمهورية.

إن كتابة التاريخ كأنه عملية علمنة هي نتاج مرحلة ما بعد الجمهورية الثالثة التي انتصرت فيها العلمانية باعتبارها أيديولوجيا دولة، وهي نتاج كتابة التاريخ باعتباره تاريخًا قوميًا أيضًا.

بلغت الذروة التخيلية للهستوغرافيا الحديثة ذروتها في التواريخ القومية التي حاولت أن تضطّلع بدور التأسيس العلماني العلموي لأصول الأمة، وتقتفي أثر الإنسان الأول لجذر الجماعة القومية في محاكاة علموية لأصلية آدم في جنس البشر. ومع أن التأريخ ابتعد عن التاريخ المقدّس وأصبح يكتب التاريخ الفعلي إلا أن عملية التأريخ وجدت نفسها تخطّ أساطير المنشأ أيضًا. فقد وقع التأريخ في خطر الانتقال من علمنة موضوعاته، أي تعريضها للتمحيص والبحث العلمي، إلى أسطرتها في لحظة الانتقال الدقيقة من تحليل المعطيات إلى إعادة تركيب العملية التاريخية، ففي هذه المرحلة من الاستنتاج والتركيب يزداد خطر تدخّل الأيديولوجيا.

ثم حدثت ثورة «الحوليات» (L'école des annales) كردة فعل على المدرسة

المنهجية، وعبادتها للوثيقة، لكنها غرقت بدورها في أسطورة التاريخ الشامل التي تسلّلت إليها من تاريخانية المادية التاريخية. ولا يزال الجدل قائمًا في شأن تجزيئية الحوليات للتاريخ أو تاريخه الشامل أو ما يدعى بالتاريخ الطويل (Longue Durée). لكن يتراءى لنا أن أزمة الحوليات كانت بدورها من الناحية الإبيستمية أزمة السرديات الكبرى في مرحلة مأزق أنموذج الحداثة، وتزعزع بارديمه. وهي سرديات ميتافيزيقية كبرى بالضرورة. فللتاريخ الشمولي حدوده، وتختلط فيه وظيفة المؤرّخ بوظيفة فيلسوف التاريخ على نحو ما، فهو يخرج من تاريخ المدى الطويل باستنتاجات تنطوي على سرديات ميتافيزيقية كبرى تعكس عملية العلمنة، حيث هي أقرب إلى «الواقعي» و«الفعلي»، لكنها تصنع منه نماذج بديلة من التاريخ المقدس. وكان جزء أساس من مأزق الحوليات يرتد إلى مكوّنها الماركسي الخلفي الذي دخل أنموذجه المعرفي بدوره في مأزق بارديم الظواهر الاجتماعية، أو دراسة المجتمعات والقصص المحلية بمنهجية عابرة للحداثة، إلى أن برز اتجاه التاريخ المجهري الذي يقارب التواريخ «الصغيرة»، حوادث أم مجتمعات محلية، فكان في ذلك أقرب ما يكون إلى الأنثروبولوجيا التاريخية. هنا يقترب علم التاريخ من العلوم الاجتماعية الأخرى وتقترب هي منه في محاولة معرفة ما جرى فعلًا في مقطع تاريخي مجتمعي صغير. وهذا ما يفتح الباب لمراجعة السرديات الكبرى من نوع العلمنة ونقدها. سيكون مبكّرًا تقدير مدى علاقة الاتجاه الميكروي أو المجهري باتجاهات ما يُدعى ما بعد الحداثة[2]. ويبدو لنا في إطار الثورة المنهجية الجديدة في العلوم الاجتماعية، وحلول منهجيات الاستشراف الاحتمالية مكان قانونية علم الاجتماع الكلاسيكي ومفتاحية الثورة السيموطيقية والثورة الأنثروبولوجية

(2) لكن يوجد إزاء ذلك كله اتجاه «التاريخ الجديد» الذي تصدّره جاك لوغوف في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس (EHESS). فعلى الرغم من ثقل إرث الحوليات في هذا الاتجاه، لا يعتبر نفسه مدرسةً بل اتجاهًا مفتوحًا، يقبل أوسع رؤى إعادة النظر بمعنى الوثيقة، ويستوعب ما يندرج في مقاربات التاريخ الميكروي وتاريخ المهمّش والتاريخ المباشر وغيرها. للاطلاع بشكل مفصّل على هذا الاتجاه انظر: جاك لوغوف، مشرف، **التاريخ الجديد**، ترجمة وتحقيق محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007). وللاطلاع على إحدى أبرز المناقشات المعمّقة لمفهوم الحوليات للتاريخ مقارنة بالمدرسة المنهجية يمكن العودة إلى: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، 2 ج، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 146-150 و186-195.

في التحرر من ميراثها المعياري في القرن التاسع عشر التي رسخت (الثورة) بارادايم الوحدة الكلية للعلوم الاجتماعية في تشابك الاختصاصات وتداخلها (Interdiscplinary)، أن أزمة أنموذجي المدرسة المنهجية والحولياتية كانت جزءًا من أزمةٍ ما يدعوه الألسنيون البؤرة في تأريخ التاريخ. والبؤرة مركز ووجهة نظر في وقتٍ واحدٍ، وتتحكم في اتجاهات السرد، وبالتالي في الخلاصة التي اسمها سردية في المحصّلة. وبالتحليل فإن هذه الأزمة تلامس علاقة الدالّ بالمدلول، وتطرح نفسها على أسئلة المراجعة الجذرية، ما دامت اللغة نسقًا من العلامات الاعتباطية. فتطرح هذه الثورة بواسطة مرتكز المفهوم العلامي أو الإشاري للغة علاقاتٍ مفهومية/ معرفيةً جديدة.

مثّلت النزعة «التكميمية» للعلوم الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما اختزال الاقتصاد السياسي باقتصادٍ علموي يدّعي العلمية تحت ستار علموية صارمة، مرحلةً معرفية في الفترة الواقعة بين الستينيات والثمانينيات من القرن العشرين. وإذا كان مأزق الأزمة العالمية في عام 1929 أحد عوامل بروز مدرسة الحوليات، فهل يمكننا القول إن المراجعات الكبرى تتّصل بمأزق هذا الأنموذج للأزمة الكونية الثانية، لكن في مرحلة تشابك الأسواق والأذواق والمصالح في ما يُسمى العولمة فإن من المبكّر الجواب عن ذلك. لكننا في مرحلة الأزمة البنيوية الشاملة، وفي هذه الأزمة تنهض أساطير كثيرة، وليست بلاغة العولمة النيو- ليبرالية إلا أسطورة بين هذه الأساطير.

إن أسطورة الفصل بين الإمبريالية والرأسمالية، باعتبار الأولى مرتبطة بالسيطرة، فيما الثانية مرتبطة بحرية التجارة بلغت مأزقها في أن حرية التجارة التي مأسستها «منظمة التجارة العالمية» أبرزت أن هناك رابحين وخاسرين، وأعادت النمط الإمبريالي، لكن عبر مرحلة جديدة يغدو فيها ما هو خارجي داخليًا، بينما في السابق كان التمييز بين ما هو داخلي وخارجي قائمًا بحكم الاقتصادات القومية وما تستند إليه من طواقم فكرية معرفية. وفي داخل العولمة الاقتصادية سنعثر على المعادل الأسطوري. لأن البلاغة غدت، وهي من محسنات اللغة الشعرية ومن مقوّمات اللغة الأسطورية والنبوئية، لغةً للسلعة الأميركية المعولمة أو غيرها. البلاغة الآن تطفو على السلعة، وترفع إلى مستوى مؤسطر بهدف استجرار جيوب المستهلكين الذين يُفترض أن تذوب ألوانهم

في لون المال، وأن يتساووا بصفتهم مستهلكين لا بصفتهم أبناء الله أو عباده، بتحوّل لغة الاقتصاد الكمي إلى فلسفة حياة. ولا تلبث الانفجارات أن تُعلن عن أشكال من العنصريات والصراعات بين أنماط الحياة، تظهر على مستوى العلاقة بالآخر الذي تنتجه هذه «المساواة»، أو من خلال البحث عن معنى أو حتى عن آخر داخل هذه «المساواة» ذاتها. وتبدو هذه التوترات والانفجارات كلها أمراضًا أو صراعات بين ثقافات وغيرها.

أنتجت الحداثة في نزعها السحر عن العالم وعلمنته ميثولوجيات ميتافيزيقية فكروية وفلسفية كبرى، بينما تنتج العولمة وهي قاطرة ما يدعى ما بعد الحداثة انحطاطَ الميثولوجيات إلى بلاغة تسويق وسلعة وتسليع لكلّ شيء، حتى وإن كانت مغطّاة بـ «ميرونات» الصوغ الليبرالي الجديد للمجتمع المدني والإنصاف الاجتماعي والتمكين وبناء القدرات... إلخ، الأمر الذي يشكّل المعجم «الرؤوف» لوحشية السوق الليبرالية الجديدة. فهل نظرية العلمنة إحدى الميثولوجيات الكبرى الناتجة من التفوق الغربي وإعادة صناعة المركز والهامش؟

مثل السرديات الكبرى كلها، تتضمن العلمنة زاوية نظر تصلح لإلقاء الضوء على جوانب من الصيرورة التاريخية الفعلية. وتكمن المهمة في فصل النظرية فيها عن الميثولوجيا. وفي الأحوال كلها، تعني العلمنة على مستوى كتابة التاريخ الفصل بين عقائد المؤرّخ واتجاهاته المعيارية، والصيرورة التاريخية. لكننا نجد في المقابل أن هذه العلمنة في نطاق التدوين التاريخي اخترقت بالمعياريات والأساطير الجديدة التي تظهر كأنها من طبيعة تاريخية، لا من نوع الأساطير الفائقة للتاريخ.

كل عملية تأريخ هي علمنة، لكنها تحتمل بذور أسطرة جديدة. ونظرية العلمنة نفسها «سردية كبرى» (Grand Narrative) تُصنِّف من خلالها الوقائع التاريخية تاريخانيًا، أي في ضوء غاية كلية جوهرية، وتروى في رواية عن تضاؤل أهمية الدين وإقصائه من مجال بعد آخر من مجالات النشاط الإنساني الاجتماعي. وتعرّضت هذه السرديات بذاتها لعملية علمنة يمكن أن نعتبرها

علمنة ثانية لعلم التاريخ عبر نقد التاريخانية (Historicism)[3]. ويتلخص نقد التاريخانية برفض إخضاع وقائع التاريخ لمقولات نظرية أيديولوجية تُصاغ على شكل قوانين وحتميات تاريخية تسير بالتاريخ موضوعيًا لتحقيق غاية عُليا ميتافيزيقية كلية ثاوية فيه، تحملها إلى غايتها حوامل و«ذوات تاريخية» مثل الروح أو الأمة أو التكنولوجيا أو العرق أو الطبقة... إلخ. ولا شك لدينا في أن نقد ديفيد مارتن للعلمنة كـ «باردايم» في فهم التطور التاريخي في منتصف الستينيات تأثر بهذه النزعة في نقد التاريخانية[4]، قبل نشوء نظريات ما بعد الحداثة التي لم تأتِ برأينا بجديد في هذا السياق في نقدها السرديات الكبرى. وسوف نذكر نقد نظريات العلمنة في فصل لاحق.

بتنا ببساطة في مرحلة ما بعد تلك البؤر المركزية. إن تفكك البؤر المركزية المغلقة في نظر العلمانية والعقلانية والتاريخانية والقومية والدولة نفسها، ويضاف إليها مأزق الباردايمات التي حكمت الهستوغرافيا، كان عقدة لأزمة شاملة فرضت إعادة النظر في علاقة الدنيوي أو العادي بالمقدّس؛ والعلم بالدين؛ والعلمانية بالعلمانوية... إلخ. وتبرز اليوم قوة منهجية عبور الاختصاصات وتشابكها ووحدتها في رؤية العلمانية بمنظوراتٍ مركّبة مختلفة عن البؤر المركزية.

نشأت نظريات كبرى تبحث في قوى غير واعية أو موضوعية بتعابير معلمنة تُحدّد طبيعة المجتمعات وعلاقات البشر، وتستنبط منها أنماط الوعي

---

(3) كما تتمثل بشكل خاص في منهج كارل بوبر الناقد للتاريخانية، لكن في حينه لم يكن ضد نظرية العلمنة وإنما ضد هيغل والماركسية في كتابه بؤس التاريخانية الذي صدر بعشرات الطبعات واللغات بعد عام 1957: Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957).

وسبق لبوبر أن قدّم مضمون هذا الكتاب على شكل ورقة في عام 1937. نقول هذا لأن هذا التاريخ هو سياق خروجه من الفكر الماركسي ومواجهته الفكر الفاشي الشمولي في آن. فقد اعتقد بوبر أن التاريخانية تقود إلى الأيديولوجيات الشمولية التي شن عليها هجومًا في كتابه المجتمع المفتوح وأعدائه الذي كتبه حين أقام في نيوزيلندا بعيدًا عن بلاده الأصلية النمسا، ونشره في لندن في عام 1945.

(4) David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularization,» in: Julius Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences* (Baltimore: Penguin Books, 1965), pp. 185-197. Reprinted in: David Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge and K. Paul, 1969), pp. 9-22.

السائدة، بما فيها الدين. وبنشوء نظريات اللاوعي التي تحلل الوعي والسلوك الاجتماعي من خلال العناصر اللاواعية المتحكّمة بحياة البشر: الماركسية التي اعتمدت على تحليل البنية التحتية للمجتمعات، والتحليل النفسي (فرويد ويونغ) الذي اعتمد على تحليل البنية التحتية للنفس؛ واللغويات عند فرديناند دي سوسور الذي اعتبر اللغة بنية، وحدّدها بالفعل كمنظومة من العلامات. وهو أساسًا اعتبر اللغة جزءًا من علم أعم هو لغة العلامات (Sémiologie)، وميّز اللغة (Langue) من الكلام (Parole)، واعتبر اللغة نسقًا من العلامات، والعلاقة فيه بين الدال والمدلول اعتباطية لا ضرورية، واللغة شكل (Forme) لا مادة (Substance)... ثم جاء رولان بارت فاعتبر علم السيميولوجيا جزءًا من علم اللغة لا العكس، فقلب أساسيات دي سوسور، وغدا كل شيء نصًا. وأثرت اللغويات وتطوّراتها في البنيوية وما بعدها، بما في ذلك التفكيكية والحفريات والهرمينوطيقا... في تطور العلوم الاجتماعية كلها ومفاهيمها على الإطلاق قبل انطلاق ما يدعى اليوم ما بعد الحداثة. لكن ليس لدينا المجال لمعالجة هذا كله. وحتى في القسم الأول من هذا الجزء لم نكن بصدد كتابة تاريخ الفكر أو الفلسفة، بل نظرنا إليه من خلال تشخيص المحطات الرئيسة لعلمنة الفكر.

فحص ماركس بنية المجتمعات المُسمّاة عنده التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، وفي مركزها نمط الإنتاج، وتأثيرها في الثقافة والأيديولوجيا، وتوصّل إلى النتيجة القائلة إن بنية المجتمعات التحتية المتمثلة بقوى الإنتاج وتفاعلها مع علاقات الملكية السائدة هي التي تحدّد نوع البنى الفوقية بما فيها الأيديولوجيات وأنماط الوعي السائدة. وحلل فرويد بنية النفس البشرية، وتوصّل إلى أنموذج في فهمها يشمل نوعًا من «البنية التحتية» النفسية الغريزية وتفاعلها مع المجتمع، وبالتالي مع «الأنا الاجتماعية الواعية» في أشكال من الكبت والتعبير أيضًا. وفي شرحه هذا، فهم فرويد الدين باعتباره أحد أهم آليات قمع الغريزة والطبيعة البشرية لغايات الاجتماع البشري، فشرح الطقوس والعبادات والعقائد من هذا المنطلق، كما شرح تشوّهات نفسية كبرى تجلت في الحماسة الدينية ذاتها. وحلل دي سوسور تأثير بنى اللغة الثقافية المعطاة في التواصل الفردي، حيث قال عمليًا إن علاقة الدال بالمدلول اعتباطية، وبالتالي فإن اللغة كلها اصطلاحية واتفاقية وسط الحياة الاجتماعية أو في قلبها.

بحثت هذه النظريات كلها عمليًا في الأبعاد الاجتماعية التي تعتبرها موضوعية (أي مستقلة عن الوعي) وفي تأثيرها في المجتمعات، بما في ذلك نشوء الوعي الديني. لكنها كلها كانت نظريات عقلانية ترنو إلى أن تكون نظريات علمية في فهم المجتمع والإنسان. وحين نشأت المدارس التي تنتقد العقلانية اعتمدت أغلبيتها على عناصر من هذه النظريات (أي الماركسية والتحليل النفسي واللغويات، علاوة على نقد نيتشه للحداثة، وتحويل نظرية فيبر في العقلنة إلى موقف متشائم من الحداثة وبالتالي إلى نظرية نقدية). ووصل التحليل العقلي ذروته في النصف الأول من القرن العشرين، وطوّرت مدرسة فرانكفورت نقد العقل الأداتي بعد النازية والفاشية والحرب العالمية الثانية مستفيدة من النظرية الماركسية والتحليل النفسي وعلم الاجتماع الفيبري. وبدأ البحث عن الفلسفة التي تزيل القدسية عن العقل بإحياء نيتشه وهايدغر وغيرهما.

من زاوية نظر هذا الكتاب يمكن القول في العلمنة إنه إذا كان المشترك بين الديانات التوحيدية هو الاعتقاد بالله كعقل خالق ومدبر للكون، وإن الديانات التوحيدية في أوج تطوّرها هي عقلنةٌ للمتجاوز، أو تحويل الله إلى عقل، فإن الحداثة بعد أن تجاوزت مرحلتها النقدية التنويرية انتقلت بدورها إلى تحويل العقل إلى الله؛ وإن ما بعد الحداثة هو في الواقع عملية علمنة لتقديس العقل هذا في الحداثة، بمعنى نزع القدسية عن العقل. وتكمن مشكلة ما بعد الحداثة في أنها تعتبر العقل بحد ذاته هو المشكلة التي تؤدي إلى العنف والإرهاب، لأنه عقل أداتي يعتبر المعرفة سيطرة، في مقابل النقد الحديث للحداثة الذي يرى أن المشكلة في العوائق أمام استخدام أكثر شمولًا للعقلانية (كما في حالة هابرماس)، وفي مقابل تيارات أخرى حديثة في نقد الحداثة تعتبر أن مشكلتها هي الأساطير التي تخفيها في داخلها، أساطير الدولة أكانت أم أساطير الأمة، أم الإثنولوجيا أم غيرها.

ليست الدولة فحسب من يحتاج إلى الأسطورة بصفتها كيانًا واقعيًا، بل تتعدّى المسألة ذلك إلى الأفكار التي تبدو عقلانيةً خالصةً، والتي تطمح إلى عقْلنة هذا الكيان. فحتى الليبرالية العقلانية تحتاج إلى مجموعة أساطير كي تؤسّس نفسها. وبرزت هذه على شكل مقولاتٍ فلسفية عند آبائها. لنأخذ مثلًا

مقولة «يولد الناس أحرارًا، أو «يولد الناس متساوين»، ومقولة أخرى عن أن «الإنسان يملك حقوقًا طبيعية». هذه في الواقع مواقف معيارية تصاغ على شكل مقولات علمية، أو في حال انتقالها إلى القانون الذي ينظم في هذه الحالة السلوك ويشكّله في صورة قواعد عامة مجرّدة، أو تصاغ كأنها مقاربات نظرية في فهم الواقع. وإذا ما أصرّ الباحث أو المفكر على تأسيسها فلسفيًا كتصوير لواقع موضوعي، فإنها تصبح أساطير، أو افتراضاتٍ تتحول إلى أساطير حين نؤمن بها بدلًا من أن نُفكّر بها، ونمتحنها بالتجربة. لكنها برأينا أساطير مؤسِّسة لفكرٍ عقلاني في شأن تنظيم المجتمع، وتجسّد مواقف وقيمًا محددة في هذا الشأن. فحتى الفكر العقلاني يحتاج إلى أساطير مؤسِّسة. ويندرج في إطار ذلك مقولة نظرية الانتقال من «حالة الطبيعة» وما تشمله من نظرية «المتوحّش الطيب» إلى «الحالة المدنية» في فلسفة التنوير، إذ لم تكن «حالة الطبيعة» كما رأى فولغين بحقّ أكثر من فرضية للتفكير بما ينفيها وما يجري السعي إلى تكريسه، وهو «الحالة المدنية»[5].

تأتي فكرة المساواة الطبيعية بين البشر في سياق أيديولوجي تبريري. وطبيعة الأشياء هنا هو جوهرها. وما هو طبيعي هو أيضًا ما يجب أن يكون، وبالتالي لا يحتاج إلى تبريرٍ عقلي إضافي. فالطبيعي في العلوم الاجتماعية يشبه البديهية في الرياضيات. إذا قلتَ حقوقًا طبيعية، قلتَ أيضًا حقوقًا ناجمة عن طبيعة الإنسان، أو ممنوحة له بالطبيعة. ومنها ينطلق فكرٌ تنويري يتضمن أفكارًا عن المجتمع والقانون والدولة من دون أن يحتاج الفكر إلى إثباتها كأنها مسلّمات يقينية.

لا يعني هذا الأمر أن الأيديولوجيات كلها أساطير؛ وإذا كانت كلها غير علمية فلا يعني هذا أن لا فرق بين واحدة وأخرى. فلا يكمن الفرق الأساس برأينا في المنهج العلمي بقدر ما يكمن في القيم والغايات التي جاء هذا

(5) ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي؛ مراجعة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص 242-243. في عرضه فكر روسو، الذي أثار إعجاب الكاتب كثيرًا. وكتاب فولغين هذا هو من المدرسة التي تفهم فكر التنوير بتبسيط وسطحية يجعلانه فكرًا برجوازيًا «تقدميًا» قياسًا على مرحلته، ولا تكتمل نقديته عمليًا إلا مع الفكر الماركسي.

المنهج لتبريرها عبر كتابة تاريخية من نوع معين، وعبر منهج معينٍ في البحث الاجتماعي. فثمة فرق بين العيش في نظام ديمقراطي ليبرالي يحترم الحقوق المدنية والحريات، والعيش في ظل الاستبداد؛ وثمة فرق بين نظام يعتمد السوق الحرة من دون أي قيود ونظام يجمع الحرية السياسية إلى العدالة الاجتماعية (أي شروط الانطلاق المادية المتساوية بالحد الأدنى المطلوب لممارسة الحرية)، وهذا الفرق أكثر أهمية من فضيحة وجود أساطير مؤسسة لكليهما.

لا يجوز أن تضيع الفوارق عند كشف الأساطير الكامنة في المناهج الفكرية المختلفة، بالادعاء أنها كلها خاطئة بالقدر ذاته لأنها كلها تقوم على أساطير. فتفكيك الأساطير لا يفكك الغايات والقيم التي «يُقدّسها» الإنسان، بل يُظهر أن تبريرها العقلاني لا يمكن أن يكون عقلانيًا خالصًا. وهذا برأينا صحيح إلى درجة البداهة أصلًا. لأن كثيرين وقعوا في فخ الاعتقاد أن تفكيك الأساطير يكفي لإلغاء الفوارق.

ثمة فرق بين العلمانية باعتبارها حماية للحريات الدينية ورفضًا لتدخل الغيب في عملية فهم الظواهر، والعلمانية كعداء للدين قد ينشئ ديانات بديلة، وبينهما وبين الدولة التي تخضع لأحكام مذهب ديني أو لحكم رجال الدين. ثمة فرق جوهري بينهما على الرغم من اكتشاف أساطير كامنة في نظرية العلمنة، وكذلك في السرديات التي تقوم عليها الدولة الدينية. ثم إن البنية العلمية لنظرية ما تُفيدُ في فهم الواقع حتى حين تفنيدها، أما السرديات التي لا تقوم على نظرية مصوغة علميًا، فتضلل حتى حين تصح مقولة من مقولاتها.

تحاول الليبرالية في منطلقاتها الدفاعَ عن نظريات الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي كفرضيات تفسيرية. وبعد أن تراجعت المقولات عن طبيعة البشر أمام اكتشافات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ما عاد ممكنًا اعتمادها في النظريات الاجتماعية. لكن حتى جون رولز الذي حاول أن يجعل الاستدلال والحجج أكثر صرامةً وإجرائية في نظريته في العدالة لم يتمكن من تجنّب الافتراض في

ما يتعلق بأسطورة العقل مثلًا[6]. فهو يفترض أو يؤمن أن تطابقًا سوف يحصل بين مواقف الأشخاص العاقلين في القيم الليبرالية الأساسية. وعلى هذا تقوم نظريته في الواقع. وهذا الافتراض هو عودة إلى فكرة أفلاطون عن العقل كضامنٍ لوحدة المجتمع من خلال الحكماء. وهو في حالة أفلاطون الضامن لهرمية أساسية تشبه هرمية العقل المسيطر على الغرائز والحواس في الإنسان. كما أن افتراضات الليبرالية عن طبيعة الإنسان الثابتة، وعن كونية حقوق الإنسان مستمرّة في مقارباتها الواقع مع أنها أحكام قيمية وحتى أساطير. وهو ليس حكمًا معياريًا لا علاقة علمية ضرورية له بطبيعة البشر فحسب، بل غالبًا ما يتصارع مع حالة الإنسان الكونية ومع طبائع البشر أيضًا واجتماعهم كي يفرض نفسه.

---

(6) كتبت مارغريت كانوفان في إشارة إلى رولز أن التناقض الكامن في فرض الليبرالية افتراضات تقوم على ميثولوجيا على الواقع الاجتماعي، لا يُحل بزيادة الحجج صرامة كما يفعل رولز في نظرية العدالة. ويقتبس طلال أسد من مقالتها للتدليل على الأساطير التي يقوم عليها التنوير، ومن بعده نظريات الحقوق. وأهمها فكرة الطبيعة كواقع أعمق من الظواهر الاجتماعية. وهكذا تقوم الحقوق الطبيعية على واقع «حقيقي» «عميق» هو الطبيعة. ومن هنا موثوقيتها. لكنها افتراض ميثولوجي يُفرض على الواقع الاجتماعي. وهي في الدفاع عن المجتمع الليبرالي الذي يحتاج إلى العنف لفرض نفسه تلجأ إلى تشبيهه بزراعة حديقة وتسويرها والدفاع عنها وسط غابة تطوّقها وتهدد باقتحامها، مؤكدة أنها عالم من الظلام يحتاج إلى نور الأسطورة. وفي هذا تأكيد أن العقل والتماسك العقلي ليسا وسيلة تطبيق الليبرالية، ولا نشرها بالضرورة!!: Margaret Canovan, «On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections,» *Political Studies*, vol. 38, no. 1 (March 1990), pp. 9 and 16.

انظر أيضًا: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), pp. 57-59.

يشير طلال أسد إلى أسطورتين علمانيتين متناقضتين: أولاهما الأسطورة التنويرية عن السياسة كخطاب عمومي يعلّم الجنس البشري إذا ما ارتبط بالمعرفة؛ وثانيتهما الأسطورة الثورية في شأن حق الاقتراع العام، حيث يكون تمثيل الإرادة الجماعية بتكميم (إضفاء حساب كمي) رأي الأغلبية وخيالها. من ناحية يحاول الديمقراطيون العلمانيون احتواء العاطفة الدينية بالعقل؛ ومن ناحية أخرى يجعلون الأغلبية تحكم الأقلية، ولو كانتا دينيتين، أي أغلبية طائفية وأقلية طائفية. انظر: Asad, p. 61.

هذا صحيح نظريًا، لكن في الواقع تطورت في المجتمعات، حتى تلك المتعددة الطوائف، أكثريات وأقليات غير دينية، كما تطورت حقوق مواطنة لأبناء الأكثريات والأقليات. وهذا ما لم يحصل في مستعمرات سابقة فُرضت عليها العلمانية من أعلى. لكن ما يهمني في حالة طلال أسد القول إن التناقض بالنسبة إلى الإنسان العادي لا يُحل بالحجج، وفي الحياة الواقعية تفضل أغلبية الناس (بمن فيهم المتدينون كما يبدو) الحياة في ظل نظام ديمقراطي يقوم على الأساطير أعلاه، على نظام استبداد يقوم على أساطير أخرى.

ثمة، كما يبدو، افتراضات ضرورية لتأسيس «قصة» أو «رواية» تؤسس حكم العقل، أو المساواة بين البشر، أو الحرية. وتبدو هذه مسلّمات، ويبقى المجتمع بحاجة إليها على الرغم من العلمنة. لكن طابعها الأسطوري يشتد ويكاد يتحول دينًا حين تُستخدم في التحشيد أو في فرض ذاتها بحجج مثل الدفاع عن الذات. حينها تتحول الأسطورة من افتراضات تأسيسية إلى أسطورة دينية بديلة، ولا سيما حين تُستخدم كهوية سياسية لتبرير ممارسة مناقضة لها، ولكنها موجهة ضد «الآخر». فالمتنور يسمح لنفسه أن يكون ظلاميًا تجاه الآخرين كأن يقمع حريتهم ويستعبدهم، إذا شدد بشكل كاف على كونه متنورًا، وإذا تحولت هذه إلى هويته السياسية التي تسمح له أن يقوم بما لا يحق لغيره؛ تمامًا مثلما يحق للمتديّن أن يقوم بأمور مخالفة لتعاليم الدين إذا شدّد بشكل كاف على كونه متديّنًا وأن هذه هويته الملاصقه له والتي لا تتأثر بكونه يرتكب أفعالًا مشينة مثل الكذب وحتى القتل.

نجد من ناحية أخرى نقدًا ليبراليًا للنظرية الطبيعية. إذ يمكن في إطار الليبرالية أن يجري تبنّي فكرة هذه النظرية على أنها أسطورةٌ ضروريةٌ لتنوير البشر وتحريرهم من ظلمتهم، مثلما تزرع حديقةً وسط غابة من الظلمات، وتحتاج إلى تقليمها وقطعها باستمرار، وإلا اكتسحتها الغابة في أي وقت... إنها أسطورةٌ ضروريةٌ، وهي تُعبّر عن اضطرار التنوير «المحاصر بالجهل» إلى استخدام العنف في الصراع مع محيطه الطبيعي. هذه هي الأسطورة التي تؤسس استخدام العنف لفرض أفكار الناس على الآخرين كأنهم يفرضون عليهم التنوير. يحصل ذلك تحديدًا حين يبرّر تقييد الحريات بحجة الحرية، أو تُبرَّر العنصرية بحجة المساواة، أو يبرّر فرض العلمانية وتقييد الحريات بحجة الحرية الدينية[7]. فهذه الادّعاءات ليست حجّةً للتدخل ولتطرح الولايات المتحدة نفسها كـ «نورٍ للأمم» فحسب، في نوع من محاكاة المقولات عن الشعب اليهودي في التوراة كـ «أور لغوييم»، بل لتصدير التبشير الديني كما في

(7) مثل استخدام الولايات المتحدة قانون الحريات الدينية على المستوى العالمي منذ عام 1998، الذي تبرّر بواسطته التدخل من خلال العقوبات لمصلحة الحرية الدينية بموجب تقارير سنويةٍ عن حقوق الإنسان تقدّمها وزارة الخارجية الأميركية.

حالة الدفاع عن حرية التجارة في وجه الحواجز الجمركية أيضًا، مع الفرق أن الحواجز هي «الحواجز الدينية» في هذه الحالة. لكن علينا ألا نستعجل الحكم على أن الهدف هو تصدير الدين ذاته، أو التبشير بالمسيحية كما في حالات استعمارية سابقة. فعلى الرغم من انتشار مؤسسات بروتستانتية تبشيرية مسيحية أميركية في مشارق الأرض ومغاربها، يبقى الدين الرئيس الذي تصدّره أميركا هو منتوجات صناعة التسلية، و«عبادة» النجوم والمشهد الإعلامي و«الموضة» وأنماط الاستهلاك وطقوسه والاكتشافات العلمية التي على أساسها تصمّم الأدوات الإلكترونية الصغيرة والرموز والشعارات والرواسم للشباب وكل ما يمارَس في معابد الاستهلاك في المجمعات التجارية الكبرى وغيرها. إنها الصناعة التي تخلق حاجات وتخلق وهم سد هذه الحاجات بالسلع المعروضة. ولا شك في أن أداتها الرئيسة هي تفوّقها في الإنتاج بما فيه إنتاج الصورة والمشهد والحاجات والتوقعات والمتع واللذة، والكليشيهات المنتشرة عن الديمقراطية والعلمانية والتسامح وحرية الاختيار لدى الفرد أيضًا وغيرها. وهي حرية الاختيار التي تتحول اختيارًا بين المستهلكات المعروضة للبيع، هذا بعد أن يصمم المركز الحضاري المهيمن الموضة والتقليعة ومسارب الاعتراض عليها أيضًا.

تزوّد هذه المراكز الناس ليس بأصنام جدد فحسب، بل بعالم متجاوز في الدنيا ذاتها أيضًا هو عالم نجوم السينما والبوب وغيرهم الذين يسقط الناس عليهم جوهرهم الجديد غير المتحقق في واقعهم المادي. فالعالم المتجاوز الديني التقليدي كان عالمًا متجاوزًا «فعلًا»، بمعنى أنه غير قائم في هذه الدنيا، أما العالم المتجاوز في الديانات الاستهلاكية الجديدة فمتجاوز «وهمًا»، بمعنى أنه قائم في الواقع وليس متجاوزًا له. وبهذا المعنى أصبح المتجاوز الوهمي هو الواقعي.

كما أنه يمنح الإنسان الانبهار والاندهاش اللازمين للتعويض عن المقدّس بمقدّسات جديدة، ويمنحهم أماكن توازي ضخامتها الكنائس الغوطية مثل المدرجات الرياضية الكبرى والمجمّعات التجارية الضخمة وغيرها.

هي حلبات يصعب فيها الانتصار على هذا الدين الأميركي الجديد

أو علمنته، لأنه يصوغ المشكلات كما يصوغ التعابير والمصطلحات التي تُستخدم في حلّها، كما يصوغ الحاجات ووسائل إشباعها. ومن هنا بدا لبعض المتضررين منه أن الطريق الأسهل لمواجهته هي طريق من ينسحب تمامًا ويغلق الأبواب خلفه كليًا، ويقدّم في وجه الشمولية المشهدية الأميركية، والشمولية السلعية والاستهلاكية أنماط تدين شموليةً أخرى نابعة من ثقافة المجتمعات المحلية. وهو الشكل الجديد للصراع بين التدين والعلمانية في مجتمعاتنا كما يفرضها نمط الاستهلاك العلماني، حيث يبدو نمط الحياة الاستهلاكي المشهدي، أو دين عبادة الاستهلاك علمانيةً، في حين يبدو الانغلاق في وجهها معاديًا للعلمانية.

لكن ثمة طريقًا أخرى هي طريق مواجهة الشعوب مصيرها من دون اندماج في وظيفة المستهلك، أو انغلاق الوجه الآخر لهذه الوظيفة. ولا يغيبنَّ عن الذهن أن ثمة فرقًا بين الديمقراطية والاستبداد، والليبرالية والفاشية، والحرية الدينية وغيابها بفرض العقيدة، وأن الشعوب في العصر الحاضر تفضل عمومًا العيش في ظل نظام يضمن الحقوق المدنية. لكنها تقبل الهجرة إليها (جسديًا أو فكريًا) أكثر مما تقبل تصديرها إليها بأشكال تقود إلى صراع هويات وديانات. والتحدي الكبير هو أن تجد هذه الشعوب طريقها إلى العدالة والحرية، بما في ذلك طريقها ضد الإكراه الديني والأيديولوجي.

إن هذه النقاشات وغيرها في عصرنا عن معنى العلمانية، وهل يمكن فهم تطوّر المجتمعات من خلال نظرية في العلمنة، وما علاقة الدين بالدولة، تدفعنا بعد عرض التحول الفكري في هذه القضايا عبر تاريخ الأفكار إلى العودة لتعريف العلمانية ونظرية العلمنة، حيث وصل الأمر إلى استخدامها كعناوين لصراعات بين أنماط حياة. فهل هي كذلك؟ سوف نحاول الإجابة عن ذلك أيضًا. وسوف تسنح لنا الفرصة لمناقشة تيارات فكرية معاصرة من زاوية مسألة العلمنة. لكننا بعد العرض الفكري في القسم الأول سوف نبدأ القسم الثاني المتعلق بالعلمانية ونظرية العلمنة بعرض تاريخي مكثف لصيرورة العلاقة بين الدين والدولة، التي غالبًا ما تُحمَّل عبء مفهوم العلمنة كله.

في المجلد الأول من هذا الجزء من هذا الكتاب (أي المجلد الأول من

الجزء الثاني من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي) تناولنا العلمانية كثقافة وأيديولوجيا باعتبارها نتاجًا تاريخيًا لتطور فكري وعلمي وسياسي، كما تناولنا تطور علاقة الفكر الأوروبي بالدين، أو علمنة الفكر الأوروبي إذا صح التعبير، بمعنى تطور استقلال العقل وتطور العلم والنظرية السياسية وغيرها. ويمكن أن يُطلق على هذه الصيرورة «علمنة الفكر»، وصولًا إلى الأيديولوجيا العلمانية. وبيّنا تعرّجات هذه الصيرورة ومساهمة الفكر الديني فيها. وتناولنا تطور التفكير في الدولة بشكل خاص، لأن علاقة الدين بالدولة تشكل المكوّن الرئيس في ما يشغل الأيديولوجيا العلمانية.

سنقوم في المجلد الثاني من الجزء الثاني من هذا الكتاب بدراسة مفهوم «العلمنة» باعتباره أنموذجًا نظريًا لا لفهم تطور الفكر، بل سنختبره كنظرية، خصوصًا في تفسير صيرورات تمس علاقة المجتمعات والدول بالدين. كما سنتناول صيغًا مختلفة لهذه النظرية في تفسير انحسار التدين في المجتمعات، وتحييد الدولة في الشأن الديني، أو ما يسمى الفصل بين الدين والدولة ورؤية العلمنة كصيرورة تمايز بين مجالات النشاط الإنساني المختلفة وغيرها. وسنثبت في هذا الفصل وما يليه أن العلمنة كأنموذج نظري في فهم التطور التاريخي هي تعميم من حالات أوروبية. ومن الطبيعي أن التعميم الناتج من حالات أوروبية يشرح هذه الحالات، لكن هل تقتصر قدرات هذا الأنموذج على تفسير الحالة الأوروبية؟ وهل يمكن استخدامه في فهم نماذج أخرى ما دام إشكاليًا حتى في فهم الحالة الأميركية؟ وما دور الأيديولوجيا العلمانية في تصميم الأنموذج العلمي ذاته الذي يقارب التطور التاريخي كعملية «علمنة»؟

ننطلق من أنه في الإمكان الحديث عن علمانيات لا عن علمانية واحدة، وذلك في سياقاتٍ مختلفة وبلدان مختلفة. إن فضاءات مختلفة للعلمانية تقدم فضاءات مختلفة للدين المتبدل أيضًا. فسياقات نشوء العلمانية في أوروبا غيرها في أميركا؛ وتختلف في كليهما، كما بين سياقاتهما وسياقات نشوئها في تركيا والهند، لأنه لا يمكن فهم الأخيرة من دون مساهمة الاستعمار والتعامل مع الغرب عمومًا في تشكّل العلمانية، لكن هذا لا يعني أنها نسخ عن العلمانية الغربية. ويدّعي راجيف بهارغافا (Rajeev Bhargava) أن أشكالًا من العلمانية

السياسية كانت قائمة في الهند أصلًا قبل التأثر بالعلمانية الغربية، وفي ظلّها نشأت أنواعٌ من التسامح والمساواة بين ثقافات وديانات متعددة[8].

إن أول تحوُّل في سياقات العلمانية هو انتقالها من سياق الجدال المسيحي إلى سياقات أخرى. ونشأت من انتقال العلمانية إلى خارج أوروبا بواسطة الاستعمار والتحديث تناقضات عبّر عنها في صراعات كثيرة. أما حلبة هذه الصراعات الرئيسة فكانت التشكّل القومي للشعوب والدول، والعلاقة بين الديني والحداثي. لا يمكن تجاهل حقيقة انتقال العلمانية من الغرب عبر عاملي التحديث والاستعمار في فهم هاتين الحلبتين، أي التشكّل القومي وعلاقة الدين بالحداثة. لذلك ينتشر موقف مضمونه أن العلمانية في الشرق هي نسخة غير دقيقة ومشوّهة، أو هي نسخة ثانية ودرجة ثانية عن العلمانية الأوروبية، ومثال ذلك علاقة العلمانية التركية بالعلمانية الفرنسية[9] (لن نتطرق إلى هذا الموضوع في هذا الجزء من الكتاب، وسوف نتركه للجزء الثالث المخصص للدولة العثمانية وتركيا والعرب).

كلا الموضوعين، الفصل بين الدين والدولة والتداخل بينهما، نشأ قبل استخدام مصطلح العلمانية أصلًا، ولا ندري ما الحاجة إليه إلا زيادة الارتباك والتعريفات. إذا كان يعني الفصل بين الدين والدولة، فقد عبّر عنه توماس جفرسون في بداية القرن التاسع عشر من دون استخدام هذه المفردة على الإطلاق. وإذا كان الهدف هو الفصل بهدف سيطرة الدولة على الدين فرأينا مراحل تطور ذلك منذ الملكية المطلقة حتى الغاليكانية الفرنسية ونهاية المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية وأنموذج العلمانية القائم في تركيا حتى القرن العشرين، وعُبّر عنه من دون استخدام مفردة العلمانية. الأمر الذي يعني أن لاستخدام هذه المفردة معنى في هذه السياقات كمصطلح فحسب، أي إذا اصطلح عليها في وصف موقف محدد من علاقة الدين بالدولة والمجتمع.

---

(8) Rajeev Bhargava, «The «Secular Ideal» before Secularism: A Preliminary Sketch,» in: Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 159-181.

(9) Nilüfer Göle, «Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere,» in: Cady and Hurd, eds., p. 43.

لكن تحليلنا يؤكد أن عدد دلالات المصطلح ما زال يساوي عدد المواقف من الدين والدولة، وأن الاصطلاح عليه لم يحوّله إلى مفهوم تفسيري واحد. فهو ذاته يحتاج إلى تفسير متكرر.

أما العلمنة كنظرية في العلوم الاجتماعية فتحوّلها إلى مفهوم لا مجال لاستحسانه أو استنكاره، بل يجب أن تثبت جدارتها في تفسير ظواهرَ في العالم الحديث.

في أميركا لم تكن العلمانية موضوع التعديل الأول للدستور الذي يُقتبس بكثافة للتدليل على العلمانية، بل كان موضوعه الحرية، وتحديدًا الحرية الدينية[10]. ويبدو تعريف الولايات المتحدة اليوم باعتبارها دولة علمانية أمرًا مفروغًا منه لأن دستورها يشكّل أنموذجًا عن الدولة العلمانية في كثير من البلدان، لكن هذا الدستور نفسه لا يستخدم مصطلح العلمانية، فضلًا عن أن السياسيين في الولايات المتحدة يتجنّبونه.

لا يذكر الدستور الأميركي كلمة الله، لكنه يذكر الدين مرتين في البند السادس من الفصل الثالث الذي يمنع أي امتحان ديني لغرض التعيين في وظيفة رسمية، والتعديل الأول الذي يحظّر على الدولة تأسيس دين أو منع حرية الممارسة الدينية.

على الرغم من الفصل بين الدين والدولة في أميركا، ما من رئيس في التاريخ الأميركي عرّف نفسه بصفته علمانيًا. وهذه ليست مصادفة، فلم يكن هدف فصل الدين عن الدولة التعبير عن «علمانية» المجتمع أو عدم تدينه، كما تُفهم العلمانية في بلدان أخرى، بل على العكس من ذلك. فلو كانت العلمانية قيمة معيارية في الولايات المتحدة لتنافس الرؤساء على تعريف أنفسهم كعلمانيين كسبًا للتأييد.

---

(10) هذا ما تحاول الباحثة تيسا فنغر (Tisa Wenger) إثباته في مقالتها: Tisa Wenger, «The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective,» in: Cady and Hurd, eds., pp. 87-106.

الفصل الثاني

الأنموذج النظري كتعميم من حالة تاريخية هي الحالة الأوروبية

في أن ما من جوهر علماني للحضارة المسيحية. في أن التمايز بين المجالات والوظائف الاجتماعية والمؤسسات، والفكر العلمي والديني من علامات التطوّر عمومًا. في أنه لم يكن ثمة فصل بين الدين والدولة في المسيحية ولا في غيرها لأنه لم يكن ثمة دولة، بمعنى الدولة ذات السيادة. وفي أن الفصل يبدأ بنشوء السيادة، ومقدمتها إخضاع الدين للسلطة الزمنية التي تجسّد السيادة وتغلّب منطق الدولة، وجوهرها التشريع المستقل والسيادة على الشعب والأرض، ونشوء الأجهزة البيروقراطية، بما فيها نظام الضبط المسمى البوليس. في أن هيمنة الكنيسة على السلطات الدنيوية انقضت قبل الحداثة. وفي أن فرز منطق الدولة ونشوء الدولة الوطنية هو الخطوة الثانية في علمنة الدولة. وفي أن هذه الخطوة لم تكن في البداية منفصلةً عن فرض التجانس الديني: نحو الداخل في توحيد العقيدة والعبادات، ونحو الخارج في نشوء فكرة الأقليات وواقعها. في أن هذه الصيرورة لم تخلّف وراءها دولة محايدة قيميًا بل جرت مصادرة القداسة من الدولة. في أن بداية الحداثة شهدت انتشارًا للدين والتدين. في أن إفلات السياسي من الديني لا يعني إفلاته من المقدس. وفي تقديس القيم الدنيوية وطقوسها، وفي أساطير المنشأ الجديدة. في أن حق الملوك الإلهي بالحكم ليس دليلًا على سيطرة الدين، بل على تفوُّق الدولة وقدسيتها الجديدة التي تبدأ بقدسية الحاكم وتنتهي إلى قدسية الدولة والوطن والأمة وغيرها. في أن القداسة ليست هي الدين، وفي أن تقديس قيم دنيوية لا ينتج بالضرورة أشباه الديانات البديلة. وفي «قانون حفظ القداسة». وفي تديين السياسة وتسييس الدين. وفي نشوء الأنظمة التي تُسمى اليوم علمانية من دون استخدام المفردة أو المصطلح. وفي أن السياسيين الأميركيين لا يصفون أنفسهم علمانيين. وفي أن هدف الفصل في أميركا كان الدفاع عن الحرية الدينية من تدخّل الدولة.

غالبًا ما يقتبس المفكّرون الإسلاميون مقولة المسيح «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» كدليلٍ على أن العلمانية تميزُ الحضارة المسيحية، لأنها من سمات هذا الدين العقيدية أصلًا[1]. وهو دليل غير صحيح على تفسير غير صحيح أيضًا.

ناقشنا قبلًا فكرة الجوهر العلماني المزعوم الخاص بالحضارة المسيحية، والمعنى الحقيقي لهذه العبارة التي تعاني كثرة الاقتباس للدلالة على غير معناها. فلا علاقة لهذه العبارة التي يفترض أن ملكوت من قالها في السماوات، لا على الأرض، بالحضارة المسيحية التي قامت على الأرض، إلا لناحية ما سبق أن شرحناه بتوسع في المجلد الأول من هذا الجزء، وهو تأكيد بولس الرسول والقديس أوغسطين من بعده الحاجةَ إلى السلطات الزمنية في أي مجتمع، لأن أي مجتمع إنساني هو مجتمع خطأة بحكم تعريف الإنسان. كما أن الهدف من هذه العبارة كان تجنّب الوقوع في الفخ الذي أراد السائلون أن يوقعوا السيد المسيح فيه. فهو لم يكن داعية «ديانة قومية» متمردة على الإمبراطورية.

إذًا، كانت العلمانية تقوم على فهم الظواهر بقوانينها، والتعامل مع الدنيا من دون الحاجة إلى إقحام الغيب، وإذا كان تجلّيها الأيديولوجي يتمحور حول قضية التعامل مع الدولة بموجب آليات السياسة الدنيوية، حيث لا تسيّرها

---

(1) يبرز هنا رفض عبد الوهاب المسيري هذا الموقف الذي ينسب العلمانية إلى المسيحية، وبالتالي يقصرها على أفكارٍ مستوردة من أوروبا، أو على «هجوم فكري» تتعرض له المجتمعات الإسلامية من الخارج. وهو يسخر من هذا الموقف: «أمّا في شرقنا العربي فالتصور السائد بين بعض مؤرخي العلمانية أن الأفكار العلمانية ظهرت في أوروبا المسيحية بسبب طبيعة المسيحية باعتبارها عقيدةً تفصل الدين عن الدولة «أعطوا إذًا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، الفصل 22، الآية 21. وبسبب فساد الكنيسة وسطوتها؛ فالعلمانية من ثم ظاهرةٌ مسيحية فحسب، وهي مرتبطةٌ ارتباطًا كاملًا بالغرب الذي لا يزال هناك من يصفه بأنه «مسيحي»، لا علاقة للإسلام والمسلمين بها، وأن ما حدث هو أن بعض المفكرين العرب (خصوصًا مسيحيي بلاد الشام) قاموا «بنقل» الأفكار العلمانية الغربية... بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل الأفكار العلمانية وتطبيقها يكون من خلال مخطّطٍ محكم، أو ربما مؤامرة عالمية يقال لها أحيانًا صليبية أو «يهودية» أو «غربية»». انظر: عبد الوهاب المسيري، «مصطلح العلمانية،» في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانيّة تحت المجهر، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 19.

اعتبارات دينية (وفي صيغ أخرى لا تسير هي على اعتبارات الناس الدينية). وإذا كانت نتاج صيرورة تمايز في الوعي، وبين المؤسسات تسمى العلمنة، فإنها بمعانيها هذه ليست خاصية ثقافية للغرب. والفرق بين أوروبا والمجتمعات العربية والإسلامية بهذا الخصوص هو في نمط حصول هذا التمايز، لا في وجود أو عدم وجود تمايز في الوعي والمؤسسات بين الديني وغير الديني. فالتمايز بين المجالات الاجتماعية والمؤسسات، والتفكير العلمي والديني، من علامات التطوّر عمومًا، لا من علامات التطور في أوروبا وحدها.

التطور هو، من بين أمور أخرى، عملية تمايز. ومن الواضح أن الصيرورات التاريخية مختلفة، وتختلف أنماط التمايز بما في ذلك في تفاعلها مع التأثير الخارجي. لكن ثمة أساسًا من الحقيقة في حدس المتدينين لأمر ما مختلف بين الحالتين، وهو حدس صحيح. فثمة فرق تاريخي بين التمدن المسيحي والإسلامي يتعلق بتبلور المؤسسة الدينية وعلاقتها بالحكم والسلطات عمومًا. فالكنيسة ظلت لقرون مؤسسة قائمة ومنعزلة عن الحكم في الإمبراطورية الرومانية. وهي لم تكن معزولةً عن شؤون الحكم فحسب، بل كانت، كفكرة وأتباع، تتعرّض للاضطهاد طوال قرونٍ منذ تأسيسها. هذا صحيح، ويختلف عن تاريخ نشوء المؤسسات الدينية في الإسلام بعد نشوء الكيان السياسي الإسلامي، ومن خلاله.

لا علاقة لهذا التميز التاريخي الناجم عن نشأتها كمؤسسة في الإمبراطورية الرومانية بهذه العبارة المنسوبة إلى السيد المسيح. فتعاليم المسيح لم تشمل إقامة مؤسسة دينية، منفصلةً كانت أم غير منفصلة عن الدولة من أي نوع في أي عبارة من عباراته. وما تقوله العبارة هو أنه لا تعارض بين التدين ومنح الضريبة للسلطات، ولا فرق في هذا بين كون الحاكم يهوديًا أم غير يهودي. فليس هذا ما أتت الرسالة المسيحية لتحلّه. وحين أصبحت المسيحية ديانة رسمية في الإمبراطورية بغضّ النظر هل كانت مهيمنة على السلطات الدنيوية أم خاضعة لها، فإنها «لم تخرج - حتى العصور الحديثة - عن دأب الديانات التوحيدية النبوية حصر المرجعية الروحية والفكرية، ثم القانونية العامة عند اتصالها بالسياسة، في أطرٍ آيلة عن تصوراتها العقيدية. ينطبق هذا على الزرادشتية في إيران الساسانيةً، وعلى المسيحية في صيغتها البيزنطية، ثم

البابوية الغربية، وانطباقه على الإسلام في عصورٍ كثيرة من تاريخه»[2]. وإذا كانت ثمة وحدة في التاريخ «بين الدين والدولة» كعنصرين متمايزي الملامح، فإنه كان قائمًا في المسيحية (إذا اعتبرنا الكيانات السياسية قبل الحديثة بداية ظهور ملامح الدولة). وبهذا المعنى لم يكن ثمة «فصل بين الدين والدولة» لأنه لم يكن ثمة فصل بين الدولة وأي شيء آخر. فالدولة ذاتها لم تكن معرّفة الحدود نحو الداخل والخارج. فخارجها كان رعاياها، وليس دولًا أخرى، هذا إذا أخذنا الوحدات الحضارية نفسها. ولم ينتم الحكام إلى دولة، بل إلى فئة الحكام مسلمين أكانوا أم مسيحيين، لذلك كانت صراعاتهم تدور بين حكام وأسر حاكمة لها رعايا (لا بين دول). ومن هنا، حين نتكلم على مراحل ما قبل تمايز الدولة الإقليمية مقابل دول ذات حدود جغرافية وديموغرافية وسيادة، في وحدة تجمع حاكمًا وشعبه، فإنما نستخدم عبارة الدولة مجازًا. أما الجدلية التي نتحدث عنها فيصح أن تكون جدلية الدين والسياسة، وعلاقات الفقيه والسلطان، والأساقفة والملوك، والملك والبابا... لا علاقة الدين بالدولة. سبق وأفردنا فصولًا كاملة لنشوء الدولة الحديثة ومنطق الدولة. ولا شك في أن انتصار منطق السياسة الصِرف على مبرّرات العقيدة وأخلاقيات الدين الذي سبق أن فصّلناه كان من علامات نشوء الدولة وفكرها.

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية بانتصار القبائل الجرمانية الشمالية أدخل تبني هذه القبائل والشعوب الكنيسة الكاثوليكية نوعًا من الاستقرار والبنية إلى الكيانات السياسية التي تولّدت شمال روما. فهذه الكنيسة كانت المؤسسة الحضارية القائمة التي نقلت البنية الهرمية والنظامية الإمبراطورية إلى الكيانات السياسية الوليدة.

أما في بيزنطة فصحيح أن قسطنطين كان قد اعتنق المسيحية، لكن هذا الاعتناق كان فوقيًا. وظلت الإمبراطورية هي القوة الرئيسة فيها. وحتى ألقاب «الرسول الثالث عشر»، «نظير الرسل» (Tolos Lapsos) التي حازها سخّرها في إضفاء القدسية على منصب الإمبراطور الذي أصبح عمليًا رأس الكنيسة

---

(2) عزيز العظمة، العلمانيّة من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992)، ص 20.

أيضًا، بدلًا من الاهتمام كثيرًا بالانتساب إلى هرقل[3]. أما في الغرب فبعد انهيار الإمبراطورية الرومانية ونشوء الكيانات المختلفة على أنقاضها أصبحت الكنيسة هي التي تُضفي الشرعية. وكان تتويج البابا كارل الأكبر في عام 800 علامة على عهدٍ بأسره لم تندمج فيه المؤسستان فحسب، بل كانت فيه الكنيسة من عوامل تأسيس الدولة أيضًا.

بدأ العصر الوسيط بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، وحلول النظام الإمبراطوري في الكنيسة الكاثوليكية ذاتها التي تفوّقت على الدول الناشئة كشرعية تاريخية وكيان منظّم. وحتى قبل أن تقوم الإمبراطورية الرومانية المقدّسة خلفًا مفترضًا للإمبراطورية، كانت الكنيسة نفسها «كيانًا إمبراطوريًا»، بمعنى أنه كيان منظم عابر لا يعرف حدودًا سياسية أو ثقافية (لكنه لا يمارس سيادة بالطبع). وهذا هو منطق التحقيب الذي يفصل ما يسمى العصور الكلاسيكية القديمة عن العصر الوسيط. وهو تحقيب أوروبي ناجم عن رؤية قرون كاملة كمرحلة فاصلة بين الحضارة اليونانية والرومانية القديمة، والعصر الحديث الذي بدأ باعتبار نفسه استمرارًا لها، وأن قرونًا أوروبية طويلة هي قرون وسيطة بين مرحلتين. والحقيقة أن تأثير العصر الوسيط الحضاري (بما في ذلك السياسي) في العصور الحديثة الأوروبية أكبر بما لا يقاس من تأثير الحضارة الرومانية واليونانية. فقد توّلّدت العصور الحديثة منه، ورأت العصور القديمة بمنظاره، كما أن جزءًا رئيسًا من الفكر الأوروبي الحديث بدأ يتشكّل في العصر الوسيط، ومن خلال الجدليات التي أنتجها.

شكّلت محاولة إقامة الدولة المركزية بعد الحروب الدينية، وعبر دولة الملكية المطلقة بعد ذلك بخمسة قرون، بداية نشوء الدولة، ومن معالم نشوئها صراع الملوك مع البابا للسيطرة على الكنيسة المحلية في كل بلد.

---

(3) هو ووالدته هيلانة اللذان بدآ هوس التنقيب في القدس بحثًا عن آثار الصلب (خشب الصليب وغيره)، وحازا قداسة لا نظير لها حين أعلنا اكتشاف هذه الآثار. وكان هذا كله كافيًا لمحو آثار خطاياه بما في ذلك سفك دم منافسيه، وحتى دم ابنه وزوجته. انظر: ستيفن رنسيمان، الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز جاويد، ط 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 33.

لا يفوت الباحث أنه قبل الملكية المطلقة كانت المجتمعات التراتبية مجتمعات تعاضدية (كوربوراتية)[4] تمنح دورًا شبه سياسي للأمير والبارون والمالك ورجل الدين، كما تتطلب هذه المناصب القيام بواجبات دينية. وأدى ظهور الدولة الحديثة إلى تميّزها من العلاقات التقليدية السائدة في المنظومة التراتبية المركبة والمتداخلة الاجتماعية الاقتصادية السياسية، التي يتصدّرها الملك كجزء منها، على قمتها، لا خارجها. يبدأ ظهور الدولة ككيان قائم بذاته بفصل السلطة، بشخص الملك بداية، عن هذه التراتبية المتوارثة شبه الطبيعية، ووضعه فوقها. فهو ما عاد يستمد شرعيته من هذه التراتبية التقليدية، بل أصبحت هي تستمد شرعيتها منه. وقاد اقتصاد السوق وانتشار المؤسسات التي تعيد إنتاج نفسها من دون تدخل الدولة إلى تمايز الدولة على شكل مؤسسات من المجتمع المدني.

هي الصيرورة عينها التي قادت إلى تفرد الفرد في المجتمع، أي فصله عن وشائج الجماعة وتأسيس علاقات تعاقدية، إما بدلًا منها في حالات التطور التاريخي التدرّجي الطويل كما في حالة أوروبا وأميركا؛ أو بإضافة إليها، وفي تنافس معها، كما في حالات التحديث القسري من الخارج أو من أعلى بواسطة الاستعمار، أو بواسطة الاستبداد في المشرق.

من نتائج ذلك فسحُ المجال لأن تصبح الدولة مرجعية مباشرة للفرد. وفي حالة التطوّر التدرّجي تنشأ مع هذه المرجعية نظمٌ تحمي الفرد من التعسف الكامن في هذه العلاقة، أهمها سيادة القانون واستقلال القضاء. وحقوق المواطن ومنظومات من المؤسسات الاتحادية الطوعية. أما في حالة فرض مرجعية الدولة المباشرة على الفرد قبل أن تنشأ معها منظومات حمايته من تعسّف الدولة، فغالبًا ما يلجأ إلى الجماعات الوشائجية، أي الأهلية التي بقيت قائمة وصارت تشكل نوعًا من الحماية للفرد الذي تفرّد خارجها، وأصبح يعود إليها في نوع من التغير الوظيفي الذي يتطلب علاقة أيديولوجية بها لإحيائها. وتتقاطع هذه الجماعات الوشائجية في الكثير من الحالات مع الانتماء الديني

---

(4) الفيودالية هنا من أنواع الكوربوراتية، لكنها تؤكد جانب الامتيازات الممنوحة لصاحب الأرض، وعلاقات التبعية المباشرة له.

والممارسات الدينية التقليدية. وفي حالة تفكك المجتمع التقليدي تساهم الأيديولوجيا الدينية في تشكيل جماعات بديلة تعويضية متخيلة.

انتهت هيمنة الكنيسة على السلطات الزمنية الحاكمة قبل نشوء الدولة الحديثة، ومع ذلك ظل الترابط بين البعدين قائمًا. لكن مع نشوء مؤسسة الدولة بالتحديد صار الحديث عن دين ودولة ممكنًا، لأن الدولة تنشأ حينذاك بالمعنى الحديث للكلمة كسيادة متميّزة من سلطة الحكام التي كانت هي السيادة في الماضي، وتُمارَس هذه السيادة على الأرض والشعب وتتولّى التشريع، وفي مركزها جهاز شرطة بالمعنى العام للمراقبة والضبط كجزء من جهاز بيروقراطي يقوم بالتنفيذ.

كان إخضاع الدين للسلطات الزمنية الخطوةَ الأولى خارج ما يُسمّى العصر الوسيط. وما يسمى عملية «علمنة» الدولة بتمييز منطقها، ووضعه فوق منطق المؤسسة الدينية. فهو ليس فصل الدين عن الدولة، بل عملية فرز منطق الدولة ونشوء الدولة الوطنية لاحقًا. وجرى ذلك باستخدام الدين والمؤسسة الدينية، لا بمنأى عنها، ومن خلال صراع مديد. وشمل هذا الصراع دُولًا، واتخذ شكل صولات وجولات، انتصر فيها البابا غالبًا في بداية الألفية الأولى والملك أحيانًا. لكن الملكية انتصرت في النهاية. وأصبح الحكم المركزي قادرًا على اختراق حصون الأمراء المحليين والإقطاعيين أول مرة بعد استخدام البارود في القرن الخامس عشر. وتبوّأت الطبقة الوسطى مكانة أقوى في المدن. ومع الدولة والطباعة والمدرسة نشأت الوطنية والقومية. وكان نشوء الجيش الملكي وتمويله بواسطة نظام الإقراض بالسندات المالية باستقلال عن إرادة النبلاء ورغبتهم في المشاركة أو امتناعهم عنها، هو المقدمة للجيوش الوطنية التي يندمج فيها المجتمع تحت لواء الوطن.

كما سبق أن شرحنا في القسم الأول من هذا الجزء من الكتاب، وكما سوف نرى أيضًا، لم تخلّف هذه المحاولة وراءها دولةً محايدةً قيميًا، أو منزوعة منها القداسة، بل كان إضفاء القدسية على الملوك والحكام، ولاحقًا على الدولة والوطنية والقومية، جزءًا لا يتجزأ من هذه الصيرورة.

في الحكم الملكي المطلق ظهرت التجليات الأولى لعملية توضيح علاقة

السلطات باعتبارها علاقة سيادية بالكنيسة. وحاول الملك أن يستمدّ سلطته مباشرةً من الله كمصدرٍ للشرعية، وأن يُخضع الكنيسة لسلطته بدلًا من العكس. ولم يكن ذلك من دون أساس في العصور الوسطى ذاتها. وبقيت مشكلة «المطلق» هذه تواجه الحركات الدينية السياسية التي قامت ضد هذا الشكل من أشكال الحكم الذي كلّما مال إلى التحوّل استبدادًا رفَضَ وجود مرجعية أعلى منه.

لا وجود واقعيًا للسردية التي تبدأ بوحدة كاملة بين الدين والدولة ويتبعها فصل بينهما، إذ لم تكن ثمة وحدة كاملة في يوم من الأيام، بل ساد تداخلٌ تضمّن غالبًا سيطرة طرف على الآخر.

في ما يعني علاقة الدين بالدولة نجد أن الثقافة الأوروبية المعاصرة محكومة بالسرديات الكبرى (Grands Recits)[5] أو (Master Narratives) التي تُشرح قصة الحداثة عبرها، والتي تفسّر كيف يقود التاريخ إليها، وهي تفعل ذلك بمصطلحاتها المعاصرة وتسقطها بتفسيراتها المعاصرة على التاريخ. وينطبق ذلك أيضًا على التفكير غير الأوروبي في أوروبا، أقصد السردية الثقافية التي تُميّز الإسلام من المسيحية جوهريًا، وتبدأ بأن المسيحية لا تعرف وحدة الدين والدولة، وبالتالي كان الانفصال دائمًا قائمًا؛ وأن الكنيسة طغت وبغت ووقفت حاجزًا في وجه التطور، ولهذا تطوّر العلم في صراع مع الكنيسة، وكذلك تطورت الدولة في صراع مع سيطرتها، ولا سيما أن المسيحية لا تشمل قواعد تنظيمية للمجتمع والدولة. هكذا تُطرح السردية غالبًا.

سبق أن فنّدنا هذه السردية في عرض مختلف لتطور الفكر الأوروبي بهذا الشأن. وطرحنا فرضية أن التطور حصل في نشوء واقع الدولة ومفهومها، وكذلك في الثورة العلمية في ما يتعلق بالثورة المعرفية ذاتها.

اعتقد دي توكفيل أن ما أرسى الأساس لشرعية الثورة (الفرنسية) ضد النظام القديم هو الملكية المطلقة نفسها، فلا هي ثورة على الكاثوليكية، ولا ثورة بروتستانتية. ذلك لأن الملكية المطلقة قضت على الأرستقراطية، وبالتالي

(5) إذا استعرنا لغة فرانسوا ليوتار ومصطلحاته.

على التراتبية الاجتماعية التي كانت قادرة على احتواء جماعات أهلية مختلفة في مناطق مختلفة. وصادرت الملكية المطلقة حقوق الأرستقراطية السياسية وأبقت النظام التقليدي قائمًا بعد أن أفرغته من المضمون، فبقي النبلاء، أصحاب الأرض والإكليروس من دون دفع الضرائب وممثّلين في مجلس الطبقات، لكن من دون حقوق سياسية فعلية. وثارت الطبقة الوسطى على النظام التقليدي بتراتبيته. كان هذا واضحًا في الأعوام الأولى للثورة التي لم تكن بداية ثورة على الملك، بل لتوسيع حقوق الطبقة الوسطى التي اعتبرت نفسها ممثلة الشعب الفرنسي في مقابل الطبقات الأخرى التي فقدت دورها وظلت تتمتع بالامتيازات مثل الإكليروس والأرستقراطية. لذلك نرى أنه في تفسير الثورة ركّز دي توكفيل على مرحلة لويس الرابع عشر التي جرت في ظلها عملية بناء الملكية المطلقة وتصفية الحقوق السياسية للإقطاع. في حين ركّز دي ماستر على ثورة 1682، وقصد بذلك إعلان الكهانة، أي عمليًا تأسيس الكنيسة الغاليكانية الخاضعة للدولة، وإلغاء سلطة الدين التي كانت فوق الدولة. لم يكن موقف الثورة ضدّ الدين بسبب الدين ذاته، بل كان سببه علاقة الكنيسة بالملكية، أي إن الموقف الثوري كان موقفًا سلبيًا تجاه السياسة الدنيوية للكنيسة لا الدينية[6]. كانت المشاعر المعادية للدين من أولى المشاعر التي أشعلتها الثورة، وآخر ما أُطفئ منها[7].

كتب دي توكفيل بنبرة نقدية دالّة على عصر الثورة المضادة، أن كثيرًا من الناس الذين تخلّوا عن قيم الثورة ولم يُبقوا منها سوى العداء للدين، يغطون انقيادهم وتذللهم للحكام بالتظاهر بالجرأة في مسألة الكفر بالأديان، «لكن الآن أكثر من أي وقت مضى يظهر أن العداء للدين كان تفصيلًا صغيرًا في هذه الثورة العظيمة»[8].

مال المعادون للثورة إلى المبالغة في مسألة الإلحاد في العالم الجديد،

---

(6) Alexis de Tocqueville, *The Ancien Régime and the French Revolution*, Translated and Edited by Gerald Bevan; with an Introduction by Hugh Brogan, Penguin Classics (London; New York: Penguin, 2008), p. 22.

(7) المصدر نفسه، ص 21.

(8) المصدر نفسه.

وفي تأكيد الطابع الديني لِما قبل العالم الجديد. والحقيقة أن العالم الحديث لم يكن ملحدًا بقدر ما يجري تصويره، ولا العالم القديم كان متدينًا بقدر ما يرتسم في المخيلة.

منذ سقراط وُجِد فلاسفة يحللون الحياة في البولس، بما فيها السياسة والأخلاق، من دون العودة إلى اللاهوت. وكان التعبير الأوضح لذلك كتاب السياسة لأرسطو الذي حلّل أنظمة العهد القديم وصنّفها من دون إدخال الدين ولا الاعتبارات الدينية في كتابه. وفي محاولة توما الأكويني تَبيئَة أرسطو في الثقافة المسيحية رأى عمليًا أن الدولة واقعة قائمة بشكل طبيعي، وأن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي سيرًا على تقليد أرسطو[9]، لكن الفرق بينه وبين أرسطو أنه قلّل من حجم المجال السياسي. كتب الأكويني يقول: «إن نقص الإيمان ليس متناقضًا جوهريًا مع السلطة السياسية التي توجد بفضل قانون الشعوب (ius gentium)، وهو قانون إنساني. أمّا التمييز بين المؤمن والكافر المشتق من القانون الإلهي فلا يحكم القانون الإنساني»[10].

إن السردية الأوروبية سرديةُ إفلات السياسي من المجال الديني، لكنها لا تولي اهتمامًا حقيقيًا لحقيقة أن إفلات السياسي من المجال الديني لا يعني أنه أفلت من مجال المقدس. ومن أجل تأكيد الانفصال يُفترض أنهما كانا موحّديْن في الماضي. والحقيقة أن ما يُجلَب كأمثلة على الوحدة السابقة للحداثة مثل حقّ الملوك الإلهي بالحكم، يفترض في الحقيقة انفصالًا بين الكنيسة والدولة. فهذا الحق تأكيد حديث لمبدأ قروسطي كان يبرر سلطة البابا ووساطته بين الحق الإلهي والملوك. الحق الإلهي في الحكم كان قائمًا لكن لم يكن مباشرًا، وأصبح الملك يدّعي أنه يملكه مباشرة، بما في ذلك من ظواهر تقديس الملك

---

(9) انظر مقولات أرسطو في كتاب السياسة: «من الواضح إذًا أن الدولة من صنع الطبيعة، والإنسان بطبيعته حيوان سياسي. وذلك الذي بالطبيعة لا بالمصادفة المحض من دون دولة، هو إما إنسان شرير أو فوق الإنسانية، إنه مثل عديمي القانون والقبيلة والقلب». انظر: Aristotle, «*Politics*,» I, 1253 A, 2 – 3, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Bollingen Series; 71:2, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), vol. 2, pp. 1987-1988.

(10) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Translated by the English Dominican Fathers, Past Masters (New York: Benziger, 1947-1948), II-II, q. 12, art.2.

المتأخرة نسبيًا. والأمثلة عليها قريبةٌ من الحداثة على الأقل، وتعود أغلبيتها إلى القرن السابع عشر، عصر الملكيات المطلقة في أوروبا.

أما الوحدة التي تُجلب كأمثلة على ما قبل الفصل مثل علاقة البابا بالإمبراطور ووحدة التاج والمذبح وحقّ الملوك الإلهي، فكلها كانت تفترض مؤسستين، أي كيانين متمايزين قائمين: الكنيسة والسلطة الزمنية.

من ناحية أخرى فإن حقّ الملوك الإلهي بالحكم يعارض السردية الحداثوية تمامًا؛ ذلك أنها ترى أن الدولة الحديثة هي نتاج عملية علمنة، مثل عملية نزع القداسة بالتحديد. لكنها عمليةٍ علمنة لأنها ترفع الدولة فوق الدين. وهي لا تنزع القداسة عن الدولة، بل تمكّن الدولة من مصادرة القداسة لنفسها في البداية. وهي عكس الفكرة المنتشرة عن الحداثة وكأنها انفصال عن المقدس والدين وغير ذلك. فأوّل رفع للدولة فوق الدين هو في ادّعائها التواصل المباشر مع الله من دون واسطة الكنيسة.

تبلور حقّ الملوك الإلهي بالحكم أولًا ضدّ هيمنة الكنيسة على الحكام كمصدر شرعية، وتواصلها المباشر مع الشعوب من فوق رؤوس الحكام، وأدّى إلى صراعاتٍ مباشرة معها. وهذا أيضًا يناقض الادعاء أنه من تعبيرات وحدة الكنيسة والدولة فحسب. وإذا كانت هذه الصيرورة تعبيرًا عن وحدة الكنيسة والدولة، يصح هذا إذا كانت الوحدة تعني وحدةً وصراعًا في الوقت عينه. فهو تنافس على الهيمنة عبر التنافس على المقدس، ومصادرة القداسة من الدولة. فالسلطات الزمنية ترغب في الوصول إلى المقدّس مباشرةً لا بواسطة الكنيسة. وهو مقدّس ديني بدايةً. لكن تعالي السلطات فوق وظائفها إلى التواصل مع المقدّس هو الذي يفتح المجال لتقديس المجال السياسي، مجال الدولة، لاحقًا. فسوف تُعلمَن القداسة هذه بعد قرون وتصبح الدولة مقدّسةً كقيمة دنيوية قائمة بذاتها وذلك:

أولًا، بعلمنة المفاهيم الثيولوجية في السياسة بتحويلها إلى مفاهيم سياسية، ومصادرة القداسة لمصلحة الدولة وهيبتها، والزعيم وهالته، والشعب وقدسيته، والقيم الدولتية وقداستها.

ثانيًا، بصناعة أساطير المنشأ المكوّنة للدولة كقصص تاريخية، واستنباط طقوس وأماكن مقدسة بموجبها، مثل أراضي المعارك الكبرى والأضرحة ومكان اجتماع قادة حركة الاستقلال قبل شن حرب الاستقلال، أو المكان الذي أُعلن فيه الاستقلال، وأزمنة مقدسة مرتبطة بها مثل الأعياد المدنية الوطنية، ومزارات مثل مدافن قادة الأمة والمؤسّسين، ونصب الجندي المجهول، و«لثورجيا» أو ترانيم وطنية بلغة تشبه اللغة الدينية.

ثالثًا، بأساطير عبور الصبية إلى سن البلوغ ودخول الجماعة الوطنية في الحركات الشبابية والكشفية والجيش وغيرها. يصح أن نسمّي هذه الطقوس لاحقًا شعائر شبهِ دينٍ سياسي أو ديانات بديلة سياسية (أو مدنية، وسوف نتناول هذا الموضوع لاحقًا).

صُدِّرت هذه كلها إلى دول العالم التي لم تمر بصيرورة تدرّجية شبيهة، وفي المستعمَرات على وجه الخصوص التي قلّد نشوء الدولة فيها الدول المستعمِرة بعد قيام الدولة من حيث تقديس الرموز والأعلام والطقوس والأزياء العسكرية والأضرحة والأساطير المؤسسة وغيرها. وغالبًا ما أُقيمت نواة الدولة من الاستعمار ذاته بواسطة بناء نواة الجيش والجهاز البيروقراطي، وذلك في مجتمعات دينية رأت أوساط منها في هذه الممارسات كفرًا بوّاحًا. لكن حين يعود الدين إلى التسيس عبر حركات دينية في مجتمع جماهيري نجده يتبنّى أدوات التقديس الدنيوية هذه في صناعة الدين كحزب سياسي وأيديولوجيا. تحصل هنا جدلية تتحول فيها الحركات السياسية إلى «دينية» بديلة عبر تقديس الدنيوي، ويتحول فيها الدين إلى سياسة عبر حركات سياسية دينية كأحزاب. وهي تستخدم الدين كأيديولوجيا عبر إعادة تديين مفاهيم معلمنة. لكنها بذلك لا تعود إلى ما كانت عليه. لهذا يصح أن نقول: حزب ديني وحركة سياسية دينية.

بالعودة إلى الملكية المطلقة وحق الملوك الإلهي بالحكم، سيمّر وقتٌ طويل من لحظة ادعاء أنظمة الملكية المطلقة التواصلَ مع القداسة المتجاوزة إلى أن تصبح مرجعيتها قداسةً غيرِ دينية مثل «الإرادة السامية للدولة»،

و«جلالة» الملك الذي لا يمكن النظر إليه مباشرةً[11]، بل إن صيغة أن الملك أو الرئيس هو «ذات مصون» أو «غير مسؤول قانونيًا» ولا يمكن محاكمته في بعض الدساتير الأوروبية التي نُقِلت إلى أول دستور عثماني في عام 1876 ثم إلى الدساتير العربية، هي من تسلّلات الحق الإلهي، ومن تسلّلات «العصمة» من الدين والنبوة إلى مرتبة الملك، وجرى ذلك عبر التاريخ بأشكالٍ ومساراتٍ شديدة التعقيد.

نجد لزامًا علينا التذكير هنا بما سبق أن قلناه عن أن القداسة ليست هي الدين، وتقديس ظاهرة ما أو روح ما لا يكفي كي يُعتبر دينًا. وينطبق هذا على تقديس أشخاص أو مؤسسات أو قيم دنيوية. فالتقديس بحد ذاته لا ينتج دينًا دنيويًا بديلًا في هذه الحالة. والمطلوب إضافة إلى ذلك هو حد أدنى من العقيدة، حد أدنى من ممارسة طقسية عبادية لهذا التقديس. فإذا توافر ذلك نقول إننا أمام أشباه ديانات بديلة. أما مشاعر الناس نحو قدسية الوطن أو العائلة وقدسية حياة الإنسان أو قدسية حقوق الإنسان كما في بعض المواثيق والدساتير، فهي من مزايا النفس الإنسانية التي تضفي القداسة والسموّ على بعض القيم. وفي ذلك، من بين أمور أخرى، يختلف إنسان عن غيره، في ما «يقدس»... حتى نكاد نقول إننا أمام قانون حفظ القداسة، وكأن حجم التقديس في الحياة الإنسانية يبقى قائمًا، يُبدّل موضوعاته وأشكاله؛ من دون أن يعني ذلك بالضرورة نشوء ديانات جديدة في كل مرة.

بعد أن بيّنا التحفظ أعلاه، نقول: غالبًا ما تعني العلمنة كصيرورة عمليةً جدلية متناقضة. فقد يعني انحسار الديني تقدّمًا في تقديس الدنيوي. ولا بأس من أن نشير هنا إلى أن الميل إلى تأسيس كنائس وطنية قومية في إطار تمرّد الملوك على الكنيسة الكاثوليكية، أولًا في إنكلترا، ثم في بلدانٍ أخرى، كان يعني عودة إلى تقديس الملوك وممارستهم سلطة دينية ما. وهذا أمرٌ غير قائم في «شريعة المسيح»، إن صحّ التعبير، أي في نصوص «العهد الجديد». لذلك ترافق

(11) حتى لو كان الملك يبرر نفسه دينيًا، فمجرد ادعائه أنه «جلالة» و«جلالته» يعني تقديس قيم دنيويةٍ كالمُلك، أو كشخص الملك. ولفظ الجلالة بالعربية كان في الماضي يختصّ بالله، ولم يكن أمرًا قابلًا للتصور في الماضي أن يدّعي حتى خليفة إسلامي أنه «جلالة فلان»، فضلًا عن أن يدّعي ذلك سلطان أو أمير.

تأسيس الكنائس الوطنية القومية في البداية، منذ هنري الثامن والبروتستانتية عمومًا، بعودة إلى «شريعة موسى» ونصوص العهد القديم ومصطلحاته في شأن الشعب المختار، ورسالة هذا الشعب، والادعاء بإقامة «إسرائيل جديدة». ونجد أن عملية تتويج الملك في إنكلترا تضمنت عملية ختان له بموجب الشريعة اليهودية[12].

في تعبير عن سلطة الملكية التي أرّخ لها شكسبير في مسرحياته، كتب في هاملت أن سياجًا من الألوهية يُحيط بالملك[13]. كان هذا أفضل تعبير عن الملكية المطلقة وهالة القدسية التي أحاطت بها. أما الجمهورية بعد الثورة الفرنسية فجعلت سياج الألوهية يحيط بالأمة. وبعد ذلك استمرت أسطورتا منشأ تتعايشان في فرنسا: الأولى هي اختلاط ولادة فرنسا بالمسيحية، وذلك باعتناق كلوفيس، الزعيم العشائري الغالي، المسيحية في حوالى عام 426 في مقابل وثنية القبائل الجرمانية. والثانية ولادة الجمهورية الفرنسية في عام 1789 التي تتضمن صراعًا مع الكنيسة المسيحية. في الأسطورة الأولى كانت فرنسا مقدّسة بمسيحيتها، أما بموجب الأسطورة الثانية فأصبحت الجمهورية ذاتها مقدسة، وكذلك الأمة. ولا شك في أن الأسطورة الثانية هيمنت في النهاية. لكن بذور التميز القومي الفرنسي قائمة في الأسطورة الأولى أصلًا.

العملية إذًا متعرّجة ولولبية ومتناقضة. فالعلمنة تعني العودة أحيانًا إلى

---

(12) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*, with a New Preface by William Chester Jordan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 319.

نضيف هنا الملاحظة التالية: الختان (الختان بالوسائل البدائية القائمة في حينه كان عملية عنيفة من دون شك بحق الطفل)، وهو ما يسمّى بالعبرية «بريت ميلاه»، وكلمة «بريت» تعني العهد. وختان الذكور هو علامةٌ (يمكن القول إنها علامة بالدم، أو دموية) على وجود عهد بين الله وشعبه. إنه عهدٌ موقّع بالدم حرفيًا. ولا شك في أنه يُقصد بتسمية المسيحيين التوراة بـ «العهد القديم»، أن التوراة هي العهد القديم بين الله وشعبه، وتسمية مجموعة الأناجيل وأعمال الرسل بـ «العهد الجديد»، تعني العهد الجديد بين الله والمؤمنين بقدوم المسيح، حيث تمّ التخلي حتى عن ختان الذكور كفرض في المسيحية، وحيث الحديث عن عهدٍ روحي بين الله والناس. ولا يتضمن هذا العهد مظاهر مثل الختان. وفي البروتستانتية عودة إلى الاهتمام بالتوراة (العهد القديم)، وبعض العودة الحرفية إلى عهد الدم القديم «بين الله وشعبه».

(13) وليم شكسبير، هاملت، ترجمة محمد عوض محمد، مسرحيات شكسبير؛ 12 (القاهرة: دار المعارف، [1971])، الفصل الرابع، المنظر الخامس.

مصادر الدين الملائم لتبرير نفسها، لكن الوجهة التاريخية تبقى تحويل الدين من هدف إلى أداة في خدمة قيم وقوى دنيوية حتى تصبح الأخيرة قائمة بذاتها ولها أدواتها، بما فيها تلك الأيديولوجية. كما أن فاعلية استخدام الدين كأداة مرتبطة بكونه هدفًا بالنسبة إلى كثيرين، أي إنها مرتبطة بمستوى التدين في المجتمع. وأداتيتها لا تقلل دائمًا من قيمتها حتى بالنسبة إلى المستخدِم.

حتى المراحل الانتقالية من القرون الوسطى بقي زعم القداسة عند الدولة ادعاءً دينيًا بالمعنى الكنسي التقليدي للكلمة باعتبار الملك حارس العقيدة وسيفها. أما حق الحكم بموجب العقائد الكنسية القروسطية فتضمن نوعًا من التوفيق بين السلطة والرعية. والكنيسة لا تميل إلى منح السلطة الدنيوية قداسة. لكن بما أنها رأت أن مهمة السلطة الدنيوية هي الحفاظ على الدين وعلى السلم الاجتماعي في الوقت عينه، فكانت جاهزة لصنع كثير من التسويات مع الدولة في خدمة الأمرين معًا.

اعتبر بولس الرسول الله مصدرًا لأي سلطة، لا سلطة الملك المسيحي فحسب، فكل سلطة تأتي من الله[14]. ومالت الكنيسة في الماضي إلى تفسير كلام بولس هذا على أن الله قدّر للإنسان أن يعيش في المجتمعات، وهذا يحتاج إلى سلطة، أي إن السلطة، بغضّ النظر هل هي مسيحية أم وثنيةً، ناجمةٌ عن حاجة بشرية، وبالتالي فهي سلطة أوجبها الله. لكن البروتستانتية، منذ مارتن لوثر، حوّلتها إلى مسألة متعلقة بإطلاقية طاعة السلطات العليا.

تداخلت السلطة السياسية عمومًا مع القداسة لأنها تمثّل وحدة الجماعة. كما أن عملية توحيد السلطة السياسية غالبًا ما كانت تعني فرض مراسيم وشعائر وعبادات موحّدة. ونحن نجد حتى في الحكايات التوراتية أكثر من تلميح إلى أن عملية توحيد الشعب تحت سلطة حكم واحد تعني توحيد الدين وطقوس العبادة والدين عمومًا. هذا الميل قائم في الكيان السياسي بينما هو كيان سياسي يتضمن سلطة ورعية قبل الحداثة. وفي أسفارٍ متتالية عدة نجد الكهنة يقومون بعمليات تطهيرٍ لمعابد «يهْوَه» ذاتها من آثار عباداتٍ أخرى[15]. وتوحيد الدين

(14) انظر: الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح 13، الآية 1.

(15) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 23، الآية 4.

يأتي بداية مع توحيد الله، وتحويل الإيمان به إلى حقيقة مطلقة. وبهذا المعنى فإن للتوحيد معنيين: الأول توحيد الله في السماء؛ والثاني توحيد الدين والعبادة على الأرض، أو حيث يمتد نفوذ الدولة التي تقوم شرعيتها عليه. لكن اللافت هو أن التوحيد في البداية يتخذ شكل هدم لتعددية المعابد على يد حزقيا[16]. ونقصد القضاء على تعددية معابد الإله نفسه، «يهْوَه»، وذلك لتركيز العبادة في هيكلٍ مركزي واحدٍ هو «الهيكل في أورشليم». فيُرفَعُ فوق كل ما عداه. وبعد نيلِ هذا الهدف فحسب يجري الانتقال إلى سلسلة أماكن العبادة. فالمركز السياسي هو عاصمة العبادة أيضًا. الأساس قائم في اليهودية كديانة إثنية، لكن دولة الملكية المطلقة طبّقت توحيد العبادات كبعد مرتبط بسيادة الدولة ورعايتها للعبادة، ولا سيما في حالة نشوء الكنائس الوطنية البروتستانتية مثل الأنغليكانية واللوثرية.

سبقت مرحلة توحيد الدين والشعائر وإخضاع المؤسسة الدينية للسلطات الدنيوية عملية استعانة الأولى (الكنيسة) بالثانية في مكافحة الخارجين عن طوْعها. فقد اعتمدت الكنيسة بادئ ذي بدءٍ على سلطة الدولة كي تفرض العقيدة والشعائر والطقوس وهرمية الطاعة الكنسية. فالمجمْع الكنسي الثالث المعروف بمجمع لاتران في عام 1179 سمح للسلطات الزمنية أن تلاحق الهراطقة، حين كانت تحكم بقوة الشرعية التي تمنحها الكنيسة. وطوّرت الكنيسة هذا الواجب السلطوي للدولة في الحفاظ على «نقاء العقيدة» في مجمع فيرون 1184. وفي مجمع أفينيون في عام 1200 تقرر إنشاء هيئة من كاهن و«علمانيين»[17] أو ثلاثة للكشف عن الهراطقة بإعداد اختبارات لهم. وتطورت هذه بالتدرّج إلى محاكم التفتيش المعروفة التي بلغت الذروة في عهد فيليب الثاني في إسبانيا (1555-1598). وهي التي أسست مفهوم جريمة الرأي الحديثة المعروفة في دول الاستبداد في العصر الحديث. كانت هذه محاكمات لأفكارٍ دينية توسم بالهرطقة. أما محاكم جرائم الرأي في مرحلة الاستبداد فنقصد بها المحاكمة الدنيوية لآراء دنيوية متعلقة بالـ «كفر» بنظام

(16) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 18.

(17) كلمة علماني في تلك المرحلة تعني شخصًا من غير رجال الدين، أي ليس رجل دين، إلا إذا استخدمت كصفة لرجل الدين. فرجل الدين العلماني هو من يتجاوز جدار الدير، أي من ليس راهبًا.

الحكم أو العقيدة السائدة في الدولة، أو بـ «وحدة الأمة»، أو بما يسمى أحيانًا في بعض الدول العربية «مناعة الأمة». هكذا يُسمّى الموقف المعارض الذي يعتبر جريمة في ظل الاستبداد الحديث.

في البداية استعانت الكنيسة بالسلطات الزمنية لفرض سلطتها وهيبتها وطقوسها ومذهبها، وكانت هذه مقدمةً لتحوّل السلطات من أداة إلى هدفٍ قائم بذاته، حين صارت تقوم هي باستخدام الكنيسة. وبالتالي كانت حاجة الكنيسة إلى السلطات الزمنية كي تفرض العقيدة مقدمة لخضوع الكنيسة للدولة. واضطرت لاحقًا إلى تقديم تنازلات للسلطات الدنيوية كي تدافع الأخيرة عن الدين ونقاء العقيدة، واحتكار الكنيسة للعمل في المجتمع. وهذا هو المقصود بداية بالإكراه أو الإملاء الديني. وتجلّى لاحقًا بشكل أكثر حدّة مع نشوء الكنائس الوطنية المرتبطة بالحكم في البروتستانتية، وكذلك في حالة الغاليكانية الكاثوليكية الفرنسية.

هذا هو أيضًا ما يجعل التعريف الأكثر بساطة للعلمانية باعتبارها مقاربة لقضايا الدولة والمجتمع تتلخص بداية برفض استخدام الدولة في الإملاء الديني، أو رفض تدخل الدولة في قضايا الإيمان والضمير، وذلك بعد مرحلة من نشوء موقف رفض هيمنة الكنيسة على السلطات الزمنية من منطق الدولة. وكان التعريف الأول هذا المتعلق بالحرية الدينية أساس أول عملية فصل مقوننة للكنيسة عن الدولة، وهي التي جرت في الولايات المتحدة. وكانت مدفوعة بمواقف الكنائس البروتستانتية المنشقة التي هاجر اتباعها إلى «العالم الجديد» وفي ذاكرتهم الملاحقة في الدول الكاثوليكية والبروتستانتية على حد سواء. فالتعديل الأول للدستور الأميركي ينص التالي: «لن يقر الكونغرس أي قانون يؤسس كنيسة (أو دين) أو يعرقل الممارسة الحرة للدين».

رافق نشوء الملكية المطلقة في أوروبا توحيدُ الطقوس الدينية، ليس هذا فحسب بل رافقتها محاولة التخلص من «الأقليات» الدينية أيضًا، وذلك في موجاتٍ متتالية. جرى ذلك قبل الانفصال اللاحق عن الكنيسة. وبدأت بوادره قبل معاهدة أوغسبورغ (1555) التي جعلت من حق الأمراء مجانسة دين رعاياهم مع دينهم في إطار الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وفق قاعدة

«دين الناس على دين ملوكهم» التي توّجتها معاهدة وستفاليا (1648) بعد قرن بتثبيت مفهوم الدولة ذات السيادة.

طُرِد اليهود من إنكلترا في عام 1290 في عهد إدوارد الأول (1271-1307)؛ ومن فرنسا في عام 1306 قبل طرد البروتستانت الهوغونو بقرونٍ؛ ومن إسبانيا في عام 1492 كما هو معروف. وسبق أن ناقشنا قضية الهوغونو في فرنسا والكاثوليك في بريطانيا، وسوف نعود إلى مناقشتها في هذا الجزء من الكتاب. وبالتوازي، نرى أن الملكية المطلقة حاولت في أوج تطورها توحيد الشعائر الدينية لدى ما أصبح يعتبر طائفة دينية تتبنى مذهبًا موحدًا، ويتطابق انسجامها بدايةً مع تكوين الأمة قبل أن يجري توسيع المفهوم ذاته ليشمل الطوائف الأخرى، وينفصل عن الانتماء المذهبي المباشر. والواقع أن مفهوم الأقلية الدينية والأقلية القومية، باعتباره مفهومًا سياسيًا وقانونيًا، لم ينشأ إلا في التجربة الأوروبية للدولة، أي حيث نشأ مفهوم دين الملك صاحب السيادة، وحيث نشأ أيضًا الطابع القومي للدولة. وجرى تعميمه عالميًا من هناك.

ردًا على الحركات البروتستانتية وارتباطها بالإمارات الألمانية، وعلى توحيد الدين في ظل حكم هنري الثامن وابنته من بعده في إنكلترا، قامت الدول الكاثوليكية في المرحلة عينها بمحاولة التوصل إلى تجانس ديني في بلدانها. كانت هذه وظيفة محاكم التفتيش الإسبانية والفرنسية التاريخية في القرن السادس عشر بقيادة رهبنة الدومينكان. وإضافة إلى ذلك نافس بعض الاتجاهات الكاثوليكية التيارات الفكرية الحديثة وردّ بإصلاح مضاد، ولا سيما اليسوعية، وكذلك نشأت محاولات كاثوليكية نافست المحاولة الكالفنية في تأكيد السلوك الشخصي الديني والأخلاقي والرقابة على سلوك الفرد. جاءت هذه المحاولات في ميونيخ في ظلّ حكم ألبرشت الخامس (1550- 1579).

أدّت موجة الصراعات التي اختلط فيها الانتفاض الوطني بالديني في ألمانيا وهولندا وسويسرا واسكتلندا وغيرها إلى تنافسٍ في نشر التجانس العقيدي والتدين. ولا شك في أن بلدان أوروبا خرجت منَ القرن السادس عشر والسابع عشر وهي أكثر تديّنًا، وأكثر تجانسًا دينيًا، من ذي قبل. وهذا جانب غير مطروق في البحوث غالبًا، أقصد ذلك التناقض في صيرورة «العلمنة» في بداية

الحداثة كعملية عقلنة وبناء مؤسسات وارتفاع منسوب التدين في الوقت نفسه. لقد نشأت الدولة الوطنية في خضم مد ديني، وليس في ظل انحساره.

بتعميم جارف، شهد النصف الثاني من الألفية الثانية، أي منذ عام 1500، تراجع الإمبراطوريات الكاثوليكية: فرنسا وإسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وصعود بريطانيا العظمى وهولندا، ولاحقًا الولايات المتحدة الأميركية. وكلّها بروتستانتية شمالية لا تفرض دينها على المستعمرات خلافًا لما فعلت إسبانيا في أميركا الجنوبية والوسطى، ولا تقوم ملكيتها على أساس مرجعية دينية، بل غالبًا ما تقوم دياناتها على أساس مرجعية وطنية. فالاستعمار الإنكليزي كان إنكليزيًا لا أنغليكانيًا، وكذلك الاستعمار الهولندي. وعادت الدول الكاثوليكية تؤدي دورًا منافسًا عندما أجرت تغييرًا من هذا النوع في صورة الكنيسة الغاليكانية، أو بعدما تعلمنت كما في حالة فرنسا.

قام الحكم الملكي المطلق في أوروبا بتوحيد الدين وإخضاعه للدولة، وذلك بالانشقاق وإقامة الكنيسة الوطنية وما تبعه من إصلاحٍ في حالة بريطانيا. وفي ألمانيا جرى تفسير الإصلاح الديني والبروتستانتي وتطويره على هذا النحو، ليؤدي إلى إقامة كنيسة قومية في ألمانيا. لكن هذه لم تنجح في توحيد ألمانيا سياسيًا، وما وحّدها في النهاية هو العسكرية البروسية والصناعة واقتصاد السوق الذي ألغى الحدود الجمركية، وصعود الفكرة القومية وانتشارها أيضًا. وفي حالة فرنسا جرى القضاء على معارضة الإكليروس القروسطية للحكم بالحق الإلهي، وإخضاع كاثوليكية فرنسا للملك. وحُسِمَ هذه الموضوع قبل الثورة. ويفيد هنا النظر في نصّ قانون عام 1682 المدني الفرنسي الخاص بالإكليروس الذي أنشأ الكنيسة الغاليكانية في عهد لويس الرابع عشر، والذي تضمّن ما يلي: «القديس بطرس الذي تعاقب بعده البابوات، وحتى جميع رجال الدين لم يتلق من الله سوى النفوذ الذي يسري على الأمور الروحانية التي تُعنى بالسعادة الأبدية وليس بتاتًا السلطة على الأمور الدنيوية والمدنية... يجب على الملوك والحكّام ألا يكونوا خاضعين في ما يتعلق بالأمور الدنيوية إلى أي نفوذٍ كنسي، وذلك بأمرٍ من الله، وألا يجري تعيينهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة بواسطة سلطة رؤساء الكنيسة، وألا يكون بإمكان رعاياهم أن

يُعفوا باسم تلك السلطة من واجب الخضوع والطاعة لهم، أو أن يحنثوا بيمين الإخلاص لهم»[18].

الغاليكانية نوع من الوطنية الكاثوليكية الفرنسية بدأت بالملكية المطلقة، ونظّر لها بوسويه الذي سبق أن تطرقنا إليه. فهو المرجع اللاهوتي للغاليكانية. وفي كتابه السياسة مشتقة من النص المقدس[19] خصّص فصلًا كاملًا لحب الوطن وتنصيب فرنسا فعلًا كشعب الله المختار، واعتبار لويس الرابع عشر في مقام الملكين داود وسليمان.

كان حق الملوك الإلهي في الحكم أداتيًا في إخضاع الكنيسة، وفي انزياح القدسية إلى الدولة. أصبحت أسرار الكنيسة (Arcana ecclesia) أسرار الدولة (Arcana imperii). وحافظ حق الملوك الإلهي في الحكم على الدولة في الإطار المسيحي. فهذا الحق لم يعفِ الملك من واجباته بصفته مسيحيًا. وعلى العكس، هذا الحق (ومعه الكنيسة الغاليكانية) حمّله واجبات أكثر، فالكاثوليكية أصبحت دين دولة فعلًا. من ناحية أخرى تحمّل البابوات الأمر في حالة فرنسا لأن همهم كان ألا تنشقّ فرنسا عن الكنيسة من طرف واحد كما فعل هنري الثامن من قبل. كانت هذه تجربة مرّة للكنيسة. ولهذا كانوا مستعدين لتقديم تنازلات للملوك لضمان بقائهم فيها، ولو شكليًا.

بعد أن قدمنا في القسم الأول من هذا الجزء من الكتاب عرضًا موجزًا (أو مسهبًا، بحسب زاوية النظر) بالتحولات الثقافية الفكرية التي قادت إلى العلمانية وخلفياتها، سوف نقدم في ما يلي عرضًا موجزًا لعلمنة الدولة في نماذج أوروبية أساسية أثرت في مفهوم العلمنة كباردايم. نحن نعتبر هذا القسم متممًا للقسم الأول والمتعلق بالصيرورة الفكرية والثقافية.

ستتابع محطات رئيسة في بعض النماذج الأوروبية لعلمنة الدولة، وذات الأثر في هذه الصيرورة الموصوفة أعلاه.

---

(18) Kantorowicz, p. 56, footnote 4.

(19) *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (*Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*),

كتبه في عام 1679 ونشر في عام 1709. وكتبه لتعليم ابن لويس الرابع عشر.

الفصل الثالث

نماذج تاريخية

أولًا: من التاريخ الإنكليزي

في تمرّد هنري الثامن على سلطة البابا المفروضة عليه شخصيًا. وفي نشوء بابوية ملكية في إنكلترا بتحويل الملك إلى سيد معلن هو رأس الكنيسة. وفي تحوّل الهرطقة إلى خيانة وطنية، ودمغ الكاثوليكية بها. في العلاقة الوثيقة بين زرع بذور مؤسسات الدولة الحديثة، مثل الرقابة والبوليس، والإكراه الديني كحالة من التجسّس على عقائد الناس وفرض الولاء في عهد الملكة إليزابيث الأولى. في فرض قسم الولاء للملك. في استخدام العقيدة الدينية من البرلمان كمصدر قوة في العلاقة بالملك. في أن البرلمان كان يوازن تعسف الملك حين يتجاوز المذهب الديني. في أن الأرستقراطية استطاعت لاحقًا أن تستخدم الولاء للمذهب وسيلة لتوسع نفوذها في مقابل نفوذ الملك.

في علاقة بين الطائفية ومشاركة العامة في السياسة. في أننا لا نجد في الحالة التاريخية لنشوء الحداثة الإنكليزية أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول للمصطلح كـ «فصل الدين عن الدولة». في الدعوة إلى التسامح مع المذاهب المختلفة على أساس الفصل بين سلطة الملك السياسية والسلطة الدينية. وفي تبرير الفصل دينيًا. وفي نشوء الأصولية الدينية المؤيدة للفصل. في أن التيار الليبرالي الأنسني في البروتستانتية يبتعد عن العهد القديم، في حين أن الأصولية البروتستانتية تعود إليه بتزمّت أشد.

في أن كنائس منشقة في بريطانيا طرحت كنائس منشقة أفكارَ الإخاء والحرية والمساواة بلغة دينية قبل الثورة الفرنسية. في أن حرية المعتقد، في حالة المساواتيين ارتبطت أول مرة بما يمكن تسميته مبادئ ديمقراطية. وفي أن كرومويل فهم دوره كأنه تنفيذ لإرادة الله. في أن البرلمان الذي تمرد على

الملك تشارلز الأول لم يكن علمانيًا بل متدينًا طهرانيًا. في أصل فكرة التسامح عند جون لوك. في تأكيد الحرية الدينية للمذاهب البروتستانتية.

في تحوّل الحق الإلهي حقًا أيديولوجيًا مبرَّرًا بنظرياتٍ «علمية» بمنهج علوم الهندسة والميكانيكا. في ارتباط الإكراه الديني في البداية بصعود قوة الدولة. في الروحانية والتجربة الدينية الفردية وتعريف الدين تعريفًا عامًا يتجاوز المذاهب كوسيلة للاحتجاج على العقائد الرسمية وتداخل السلطان في فرضها واستخدام الحكام للدين.

في تأثير الكنائس المنشقة في المجتمع، ونشاطها في أوساط العمال، ولا سيما في أحياء المهاجرين من الريف إلى المدينة. في أن الكنائس قدّمت الخدمات الخيرية. وفي أن التعليم كان جزءًا من هذه الخدمات. وفي تدخّل الدولة في التعليم. في أن فصل الدين عن الدولة لم يكن غايةً واعيةً للتيارات الاجتماعية والسياسية الرئيسة في بريطانيا. وفي فكرة الأمة التي اختارها الله كاستمرار لمقولة شعب الله المختار. وفي الدور الحاسم للدين في بلورة الهوية البريطانية (إنكلترا واسكتلندا وويلز) في مقابل الكاثوليكية في الداخل والخارج.

هنري الثامن (1491-1547) هو المثال الذي يُجلب عادةً في دروس التاريخ كقصة تاريخية تصويرية لتمرّد الدولة على سلطة الفاتيكان الدينية ونفوذه الدنيوي[1]، وذلك في مقابل قصة السلطة الدينية التي تُروى عادةً عبر واقعة الملك هنري الرابع وأزمته مع البابا. وتُعتبر هذه الواقعة الأخيرة مشكّلةً للوعي بسلطة البابوية في القرون الوسطى. أراد هنري الرابع تعيين الأساقفة كملكٍ في عام 1075. وتنازع في ذلك مع البابا غريغوري السابع، الأمر الذي دفع البابا إلى فرض الحرم البابوي عليه، فامتثل إليه خاشعًا راكعًا، وقيل في بعض الروايات إنه سار إلى روما حافي القدمين... مستغفرًا وراجيًا البابا أن

---

(1) هنري الثامن هو أنموذج القيصروبابوية في الغرب (Caesaropapism). وهو مصطلح ماكس فيبر في وصف السلطة الدنيوية حين تخضع لها السلطة الكنسية، وأنموذج ذلك الأباطرة البيزنطيون وسلطتهم على البابا. ورأينا ملامح ذلك في الغرب في محاولات ملوك فرنسا فرض الغاليكانية على الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا كما سوف نرى. كما لاحظنا ذلك في نمط مقلوب في بيزنطة.

يرفع الحرمان عنه. كما ظلّت مسألة تعيين الأساقفة بؤرة صراع بين السلطات الزمنية والبابا، لأن الطرفين كانا يعيان أهمية الأساقفة وتأثيرهم وكذلك المؤسسات الدينية والمرافق الاقتصادية الاجتماعية التي يرعونها، ولأن المسألة متعلقة بالولاء.

لم تكن خطوة هنري الثامن مشروعًا إصلاحيًا مثل إصلاح لوثر، بل انشقاق ملك عن طاعة الكنيسة الكاثوليكية مع الخطوات المترتبة عن ذلك. وإلى أن انشقّ لأسباب شخصية سياسية (لا يمكن الفصل بين الشخصي والسياسي في الملكية المطلقة) كان هنري الثامن مناهضًا للوثر والبروتستانتية. وكتب محاجّة ضده وفي نصرة الكنيسة الكاثوليكية في عام 1521. ومنذ بداية عهده كملك في عام 1509 أصبحت إنكلترا بلد الأنسنية الكاثوليكية. وجرى تنظيم دخول المملكة إلى البروتستانتية كمذهب في عهد إدوارد السادس (1547-1553) بجهد دوق سومرست الوصي على الملك. وشهد عهد ماري تيودور (1553-1558) عودة الكاثوليكية، ثم حلّ عهد ابنة هنري الثامن إليزابيث (1508-1603) ليرسّخ المذهب الأنغليكاني ويوحّده.

أسس آل تيودور دولة مركزية في عهد هنري السابع. كانت هذه «وظيفتهم التاريخية» برؤية تراجعية. وكان إصلاح هنري الثامن إراستيًا[2] (بصوغ لاهوتي أيديولوجي لاحق) يؤكد في جوهره حق الملوك الإلهي في الحكم. وكان موقف الملك من الدين مكيافيليًا للغاية، وليست مصادفة أن مستشاره توماس كرومويل كان ممن قرأوا مكيافيلي مبكرًا. وعَين الملك هنري الثامن نفسه رئيسًا أعلى للكنيسة الإنكليزية، ورفض الامتثال أمام البابا. وقطع علاقة الولاء للبابوية في عام 1534 عندما أصدر «مرسوم السيادة» على أن يؤدي الرعايا قَسَمَ الولاء له. وهذا ما رفضه كثير من الرهبان الذين لم يُقْسِموا الولاء لسلطة غير الله والكنيسة.

---

(2) نشأ هذا المصطلح بعد عهد هنري الثامن. والإراستية (Erastianism) مشتقة من اسم توماس إيراستوس (Thomas Erastus) (1524-1583) الذي عُرِف بكتاب يدعو إلى أن تتولى الدولة، لا الكنيسة، العقاب على الخطايا الدينية. فلا تقوم الكنيسة بالحرمان من المناولة أو التقديس، بل تقوم الدولة بالمعاقبة. وأصبح المصطلح بالاستخدام يعني سيطرة الدولة على الدين، مع أن هذا لم يكن هدف الكاتب الأصلي. وتطوّر هذا النوع من الفكر عند منظرين أكثر عمقًا مثل غروتيوس في هولندا وجان بودان في فرنسا وجون سيلدون في إنكلترا.

أعدم هنري الثامن هؤلاء، كما أمر بإعدام الأسقف والمفكر الأنسني التوجه توماس مور وآخرين. ثم جاءت إجراءات مصادرة الأديرة وأملاكها لمصلحة التاج.

تميز الإصلاح الأنغليكاني في بدايته بكونه مجرّدًا من أي بُعد أو دافع روحي، فقد بدأ الخلاف على تحقيق رغبة الملك في الزواج مرة ثانية بشكل يتناقض تمامًا مع منع الطلاق كاثوليكيًا. وبُذِل جهد فقهي كبير لتبريره دينيًا بحجج قابلة للفهم عند المتدينين.

في عام 1531 أعلن رجال الإكليروس سلطته كسيد مطلق وأوحد، هو أيضًا الرئيس الأعلى للكنيسة. وبذلك أعلنوه عمليًا حبرًا أعظم على إنكلترا. وتحقّق الانفصال عن الفاتيكان في عام 1533. وفي عام 1539 أصدر هنري الثامن مرسومًا يلغي تنوّع العقائد الدينية، وكانت الكاثوليكية هي المستهدفة بذلك الإعلان.

المهم في هذه الحالة هو أن الكاثوليكية، بعد أن أصبح دين الملك دينًا رسميًا، تحوّلت إلى أكثر من مجرد هرطقة، فأصبحت خيانة للوطن والملك. أصبح الكفر والهرطقة تهمًا سياسية حين أصبحت السياسة تحتكر الدين.

القرار نفسه الذي منع تعددية العقائد في المملكة في موقف موجهٍ ضد الكاثوليكية استُخدم لاحقًا لإيقاف تحوّل العملية التي بدأها هو إلى مُوَلِّدٍ لا يتوقف عن إنتاج الفرق البروتستانتية. وصدر في عام 1549 كتاب الصلوات الموَحَّد. ودخلت إنكلترا مرحلة طويلة من العنف الديني. وما ميز هذا العنف في إطار عقيدة مسيحية، وباستغلالٍ لهذه العقيدة، أنه جاء مبكّرًا في إنكلترا، وذلك مثل ظواهر أخرى سياسية واجتماعية سبقت إنكلترا الآخرين بها. لذلك يميل الباحثون أحيانًا إلى نسيان حالة العنف والاحتراب الأهلي حين يقارنون الحالة الإنكليزية الهادئة والتسووية بغيرها. ويحصل ذلك أيضًا في حالة الثورات السياسية التي تُنسَب إلى أوروبا القارة، في حين أنها نشبت في إنكلترا مبكرًا، وكذلك نشوء القوميات الذي ينسب إلى شرق أوروبا، كأنّها لم توجد في غربها أو في الجزر البريطانية. في حين أن الأمر أبسط من ذلك، حيث جرت هذه

التطوّرات مبكّرًا في الحالة الإنكليزية. ولذلك اتخّذت أشكالًا أخرى في سياق تاريخي مختلف، لكن التحوّل نحو القومية جرى في إنكلترا أيضًا، ولم يغب عنه عنصر الإكراه.

في عهد هنري الثامن، وفي بريطانيا بشكلٍ عام، نشأ مفهوم التجسّس على عقائد الناس وآرائهم وصلواتهم بنظام رقابة منَ الدولة، تعقبها عمليات قضائية وعقوبات على جرم الرأي المختلف، أو العقيدة المخالفة. وبدأت الدولة البوليسية بالظهور مع بداية الإصلاح الديني البروتستانتي والصراع مع الكنيسة. وكانت مهمات الرقابة البوليسية الأولى مهمات دينية متعلقة بولاء الناس لدين الملك. ثمة علاقة بين نشوء مؤسسات الدولة والإكراه الديني باعتباره فرض الولاء للملك. وهي علاقة أوثق مما يمكن تخيّله في إطار سردية العلمنة.

كما شمل الإصلاح الديني ردة سلفية أصولية شملت تدمير تماثيل فنية دينية الطابع، وصورٍ ولوحاتٍ دينية وغيرها مما يُسْتَهجَن اليومَ حينما يجري في بلدانٍ أخرى. وهذا يذكّرنا بأن الفرادة التي تلصق بالتطورات في بعض زوايا العالم الإسلامي مبالغٌ فيها، وأن الكثيرَ من الأمور التي تجري في العالم العربي والإسلامي لها سوابق في حضاراتٍ ودياناتٍ أخرى، وأنها تجري في العالم الإسلامي في سياقات مختلفة، وبشكلٍ متأخّرٍ فحسب.

أحيت ماري تيودور الكاثوليكية في إنكلترا لمدة ثلاث سنوات، وتصالحت مع روما، واقترنت بفيليب الثاني ملك إسبانيا بعقد زواج غير شعبي، ثم بدأت بملاحقة البروتستانت فأعدمت 273 رجل دين خلال أربع سنوات. وخرج آلاف البروتستانت إلى المنفى في فرنسا وهولندا. وبعد نهاية مرحلتها جرى تسييس الأنغليكانية بشكل أكثر تشددًا في عهد إليزابيث المديد (1503-1558). فقد حمل البروتستانت العائدون من المنفى إلى إنكلترا، في عصر إليزابيث، معهم أفكارًا متطرفة مشيخية وطهرانية كالفنية الطابع. وتواصل اضطهاد الكاثوليك بمثابرة وعنف. وأعلن القسم الذي يُطلَب من رجال الدين تأديته أن الملكةَ حاكم المملكة في الشؤون الدينية كما في الشؤون الروحية والكنسية. وأعاد قانون التماثل (Uniformity Act) العمل بكتاب الصلاة الموحد لعام 1552. وحُكِم على كل من يخرق القانون بالسجن ودفع غرامة

شلن واحد عن كل غياب عن صلاة يوم الأحد[3]. هذا في عصر ملكة كانت هي ذاتها قليلة الدين والتدين. لكنها استخدمت الدين كما تخيل مكيافيلي الحاكمَ الناجح يفعل ذلك. هنا نشهد استخدام الدين أداة في تقديس الملك والدولة، وفي تثبيت تجانس الأمة وامتثالها للحكم المركزي. البروتستانتية الإنكليزية (الأنغليكانية) هي في هذه الحالة نوع من الوطنية المبكرة.

اعتبر رفض أداء القسم الديني للملكة خيانة عظمى لأن الأنغليكانية كانت في الواقع ديانة قومية هي ديانة الملكة التي في ظل حكمها وُضِعت بنودُ الإيمان الـ39 للعقيدة، وهي خليط من مقولات كاثوليكية وإصلاحية بروتستانتية. وفرض البابا بيوس الخامس الحرمان عليها في عام 1570، وجعل شعبها في حل من الولاء لها. لكن قوتها ازدادت بعد هذا الإعلان، فالبابا لم يُدرك صعود ظاهرة الوطنية ، ولم يأخذها بالجدية اللازمة. فقد مكّنت هذه الظاهرة الجديدة النخبة الحاكمة من تعبئة النبلاء والشعب ضد البابا كمن يحاول فرض وصاية أجنبية والتعدي على سيادة إنكلترا.

في عهد إليزابيث اكتملت كنيسة الدولة الأنغليكانية بعقيدتها الرسمية التي تجمع عناصر من الكاثوليكية والبروتستانتية الكالفنية كما أسلفنا. وأدت هذه التسوية اللاهوتية بين الكاثوليكية والبروتستانتية إلى ظهور «البيوريتانيين»، أو الطهرانيين الذين رفضوا كنيسة الدولة، ورأوا في كتاب الصلاة الموحد من أيام إدوارد السادس آثارًا للبابوية. كما اعترضوا على الحلل الكهنوتية التي تذكّر بالإكليروس الكاثوليكي. وتلتها المشيخية وهي تيار طهراني تطوّر داخل الكنيسة ضد الأسقفية والتقاليد الليتورجية. ودفعت طهرانتيهم إلى القول بسيطرة الكنيسة على الدولة، وطبيعي أن يقفوا والأمر كذلك ضد التسامح مع الكاثوليك. هذه النزعة الطهرانية ظلت داخل الكنيسة لكنها اعتُبرت لاامتثالية (Nonconformist)، وذلك في مقابل الامتثالية من جهة، وفي مقابل من انشق عن الكنيسة (Dissidents) من جهة أخرى. كانت خلافاتهم في المرحلة الأولى تدور

(3) جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 952.

بين متعصّبين متحمّسين، ولم تكن خلافات على التسامح. ورغب الطهرانيون في إخضاع السلطات الزمنية لتعاليم الكنيسة على النمط الأصولي الكالفني.

ما لبثت تيارات دينية انفصالية أن نشأت معارضة السلطة الكنسية للحكام، وطارحة فكرة الفصل بينهما. لأن عدم الفصل هو عبارة عن قمع لهذه الكنائس. كان من الطبيعي أن تأتي المطالبة بالفصل بين الكنيسة والدولة من الكنائس البروتستانتية المنشقة. وعندما نشب صراع مع سلطة الملك بدأ هؤلاء جميعًا بالتشديد على مبدأ حرية الضمير يرافقه عند الانفصاليين (الكنائس المنشقة) مفهوم فرداني للمؤمن يحوّل الكنيسة اتحادًا بين مؤمنين يرتبطون بميثاق مع الله[4]. لكن أجمعت هذه التيارات في تلك الفترة على أن من حق الملك «تحطيم الأوثان» وهدم «المعابد الوثنية»، والمقصود هو مكافحة الكاثوليكية التي شُبّهت بالوثنية نتيجة قبولها الفنون التصويرية في النهضة، ولأنها اتُّهمت بتقديس البابا؛ كما أنها جميعًا تأثرت بالشريعة اليهودية مباشرة، واختلطت بنوع من العودة إلى أسفار التوراة اليهودية، أو العهد القديم.

أعقب ذلك موجات جديدة من العنف والقمع الديني، بما فيها حالات من فرض «الجزية» (بلغة الحضارة الإسلامية) على من أصرّ على أن يبقى كاثوليكيًا في إنكلترا. وقد طوّر جيمس السادس ملك اسكتلندا وابن ماري ستيوارت ملكة الاسكتلنديين الذي حكم بريطانيا الموحدة منذ عام 1603 باسم جيمس الأول، أساليب ملاحقة الكاثوليك من خلال مجموعة من المراسيم في عام 1606، وذلك بحجّة ما يمكن أن نعتبره مجازًا أول «عملية إرهابية» في العصر الحديث. فقد اتُّهم الكاثوليك بتنظيم محاولة لنسف البرلمان بحضور الملك في عام 1605. والطريف أن تهمة الإرهاب الأولى هذه، والموجهة إلى الكاثوليك، كانت محاولة النسف الأولى في التاريخ باستعمال البارود، كما ادعت السلطات على الأقل. وهكذا أطلقت على الواقعة تسمية (Gunpowder Plot).

تلت ذلك سلسلة قوانين دينية، من ضمنها قانون يجبر كل راشد إنكليزي (لا رجل الدين وحده) على أداء قسم ولاء عند بلوغه الثامنة عشرة، هو في

---

(4) هي النظرة إلى الكنيسة والطائفة الدينية التي هيمنت لاحقًا في أميركا الاستيطانية ثم في الدستور الأميركي بعد الاستقلال، وحوّلت الكنيسة إلى اتحاد اختياري بين مؤمنين.

الواقع قسم ولاء للملك ضد البابا. وضع هذا القسم الكاثوليك في حالة صراع بين الولاء للملك والولاء للبابا، وأدى إلى شق صفوفهم بانضمام جزء منهم إلى حظيرة الولاء للملك. كما أجبر الناس على الزواج والعمّاد في الكنيسة البروتستانتية وأداء فروضٍ تتعارض مع إيمانهم إذا كانوا كاثوليك.

كان جيمس الأول في الوقت عينه يساند البروتستانت في فرنسا للتمرد على ملوكهم بحجة الحرية الدينية.

انتصرت الأرمينية باعتبارها موقفًا لاهوتيًا وسطيًا يصلح لأن يكون عقيدة رسمية في عهد جيمس الأول الذي تبنّى الأسقفية. والأرمينية هي موقف وسط بين العقيدة الكاثوليكية والبروتستانتية، حيث جمع هذا التيار فكر إيرازموس إلى البروتستانتية عند مؤسسها أرمينيوس الذي اعترض على تشدّد كالفن، ولاقت أفكاره رواجًا في إنكلترا. والمهم بالنسبة إلى الملكية أنها اتخذت في الوقت نفسه موقفًا وسطيًا، وموقفًا ثيولوجيًا داعمًا لحق الملوك الإلهي في الحكم.

نظّر فرنسيس بيكون للملكية المطلقة في ظل جيمس الأول بنشره فكرة أن الله حبا الملك بروح القانون الطبيعي ونور المعرفة العقلية ونور الروح القدس. ودافع عن الطهرانيين لأن الحفاظ على الامتثالية صار يبدو له غير منسجم مع مصالح الدولة. وفي التقليد الإنكليزي يُعتبر بيكون كما أسلفنا في القسم الأول من هذا النص بداية الفكر الحداثي، ولا سيما في قضايا اعتماد التجربة الحسية أساسًا للمعرفة، واعتبارها تتجاوز المغالطات والاستدلالات الفلسفية والأفكار الشائعة والمنتشرة (أصنام العقل)، وهو رائد تأسيس المنهج الاستقرائي. المهم أن التفكير الحداثي هذا في شؤون السياسة والحقوق ارتبط بالتنظير للملكية المطلقة وتفوّقها على سلطة الكنيسة، يصح ذلك عند بيكون، ولاحقًا عند توماس هوبس، كما نرى ذلك في القارة الأوروبية عند جان بودان وهوغو غروتيوس.

كانت حالة تشارلز الأول الذي نُصّب ملكًا في عام 1625 مفصلية، لأنه أعاد نوعًا من التسامح النسبي مع الكاثوليك. وتزوج هنرييت شقيقة لويس الثالث عشر، الأمر الذي عنى تقاربًا مع فرنسا (إضافة إلى ممارسة الملكة

الشعائر الكاثوليكية سرًا في القصر، وهو أمر جرى ترويجه لعامة لندن من الإكليروس الإنكليزي). وبعد أن حكم تشارلز الأول بتسامح نسبي من دون برلمان في الفترة الواقعة بين عامي 1630 و1640، اضطر إلى تقديم تنازلات متكررة للبرلمان منذ عام 1641. فاقترانه بكاثوليكية لم يكن مطمئنًا للبرلمان. وعندما حاول أن يفرض كتاب الصلوات في اسكتلندا وأن يجعل الديانة هناك أكثر شعائرية، انتفض ضده الطهرانيون الذين خشوا عودة البابوية[5]. وكانت الحرب الأهلية البريطانية آخر الحروب الدينية.

احتاج تشارلز الأول إلى البرلمان لأغراض تمويل سياسته الخارجية، ومن هنا استغل اللوردات ذلك، وقُدِّمت إليه قائمة الحقوق (Bill of Rights) في عام 1628. وسيطر في البرلمان التيار المشيخي حتى عام 1648 فأعاد العمل بالقوانين الجزائية ضد الكاثوليك.

أقام الهوس بالقسر الديني ومحاربة العقائد «المنحرفة» و«الزائغة» أول نظام بوليسي للأفكار في التاريخ. كان ذلك في إنكلترا البروتستانتية. ومنذ عام 1641 أصرّ البرلمان الإنكليزي في النقاط الإصلاحية التسع عشرة التي قدّمها إلى تشارلز الأول على أن تجري تربية العائلة المالكة بموجب مبادئ الكنيسة الأنغليكانية (التي سُمِّيَت بهذا الاسم في القرن التاسع عشر فحسب)، وذلك كإجراءٍ وقائي ضدّ عودة الكاثوليكية إذا تغيرت قناعات الملك، كما في حالة تشارلز الأول. نلاحظ هنا أن البرلمان حين يعمل كنوع موازنٍ للسلطة الملكية إنما يميل بدايةً إلى تمثيل العقيدة السائدة في المجتمع أكثر مما يفعل الملك. ومن هنا فإن النقاط الموجّهة كمطالب من الملك لم تتضمن حرية المعتقد للطوائف الأخرى، بروتستانتيةً أكانت أم كاثوليكيةً، بل أكدت سيطرة مذهب الأغلبية. وأكثر من ذلك، نلاحظ أن تأكيد صلاحيات البرلمان في مواجهة الملك الفرد كان يعني رفض تفرّده في القرار الديني، بمعنى تغيير السياسة الدينية بموجب تغيّر مزاج الملك. وإذا نشأ فصل السلطات في التاريخ لموازنة التعسف وللرقابة المتبادلة، فُهم في حينه رفض تغيير السياسة الدينية

---

(5) Andrew Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England: A Concise History from the English Civil War to the End of the Commonwealth* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), p. xiv.

بموجب تقلّب قناعات الملوك الدينية الفردية تعسّفًا. كما أن ميل البرلمان إلى تمثيل الأغلبية كان يعني الأغلبية المذهبية الدينية.

نجد هنا أن مسألة الفرض الواعي والموحّد للدين كعقيدة لنظام الحكم هي من نتاج نهاية القرون الوسطى والتمهيد لمرحلة الحداثة. وهي خلافًا لما هو رائجٌ ليست آتية مما يسمّى بعهد القرون الوسطى. إنها من مقدمات الحداثة.

كانت الخلافات الدينية جوهرية ومؤثرة في مرحلة الـ «كومنولث»/ الجمهورية القصيرة (1640-1660). وكان كرومويل يعتقد أنه ينفذ أوامر الله. وكان جيشه حاملًا رسالة إلهية. وكذلك اعتبر تشارلز الله والدين إلى جانبه بصفته ملكًا صاحب حق ضد أوليفر كرومويل[6]. ونحن نعرف أن كرومويل قرأ نصوصًا توراتية معيّنة قبل قرار إعدام تشارلز، وهي الأصحاحات (6-8) من سفر القضاة المتعلق بالمزارع جدعون الذي أيقظه الله ودعاه إلى قيادة جيوش إسرائيل والانتصار على أعدائها وقتل ملوكهم[7]. وكانت معرفة التوراة منتشرة في تلك المرحلة المبكرة من الحداثة، ولا سيما في أوساط الطهرانيين وغيرهم، إلى درجة أنه كان يكفي ذكر اسم شخصية توراتية أو حدث كي يفهم السياق والمغزى المطلوب نقله إلى السامع. ورأى كثيرون أن الصراع بين البرلمان والملك مثل الصراع بين المسيح والشرير، وذلك من منطلق رؤى توراتية ألفية أو مستقبلية خلاصية مثل رؤيا دانيال في العهد القديم، ورؤيا يوحنا اللاهوتي.

نظر جون ميلتون (John Melton) (1608-1674)، شاعر تلك المرحلة، إلى الإنكليز كشعب الله المختار، شرط أن تحمل هذه الأمة القيم العليا وتُدافع عنها. نجد هنا بدايات استخدام الدين، ولا سيما المصطلحات التوراتية، في قومنة الوعي. وبرأي هانس كون كانت القومية الإنكليزية في القرن السابع عشر دينية طهرانية[8]. ورأى في طابع هذه القومية المبكرة خليطًا من الكالفنية

---

(6) Bradstock, p. xv.

(7) المصدر نفسه، ص xvi.

(8) Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge Cultural Social Studies (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006), p. 127.

الطهرانية والتفاؤلية الأنسنية[9]. وكانت روح العصر في إنكلترا في تلك المرحلة مشبعة بثقافة العهد القديم العبرانية[10]. ولا شك في أن في الإمكان رؤية علاقة واضحة بين المذهبة وقومنة (اقرأ علمنة) المصطلحات اللاهوتية المتعلقة بالجماعة، ونشوء القومية. لم تكن الحروب الدينية حروبًا قومية، ولم يكن الدين قومية القرن السادس عشر كما يذهب بعض المؤرخين، لكن مما لا شك فيه أن المذهبة الرسمية ساهمت مع الحروب الدينية في تشكل القوميات. ولم تكن القومية دائمًا علمانية، لكنها أصبحت كذلك متأخرة، وأصبح الدين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين عاملًا مساعدًا في بلورة القومية. هذا إذا استثنينا عنصر المقدس في القومية ذاتها[11].

نعود إلى إجراء تعديل على الفهم التاريخي لنشوء الدولة القوية المركزية الحديثة عن طريق فصْل الدولة عن الدين، فلم يكن الأمر كذلك. إذ خطّط تشارلز الأول خلال عقد ونصف العقد من عهده (1625-1649) لدمج الكاثوليك في الدولة والحيز العام. لكن الموقف الشعبي المسيحي الإنكليزي، القومي المبكّر إذا صحّ التعبير، كما انعكس في البرلمان كان ضد الكاثوليك. واستُخدم التشكيك في ولاء الكاثوليك لقوى خارجية مثل البابا وإسبانيا الكاثوليكية (الخصم البحري التاريخي)، أي عدم ولائهم الوطني في تقوية المذهب الأنغليكاني كهوية قومية. وحتى بعد إطاحة تشارلز الأول ظل كرومويل يخطب في البرلمان أن «البابويين» في إنكلترا (هكذا كان الكاثوليك في هذا البلد يُسمّون تحقيرًا) ينظرون دائمًا صوب إسبانيا، فإسبانيا هي سيدتهم.

هذا برأينا ألف باء تحوّل تنظيم علاقة السلطات بـ «الرعايا» على أساس انتماء الفرد الديني أو القومي إلى سياسات الهوية، حيث يصبح الشعب أكثر تمسّكًا من السلطات بهذه الهوية وحصريتها كي لا يشرك أناسًا جددًا في الحقوق المترتبة عنها.

---

(9) Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, with a New Introduction by Craig Calhoun (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2005), pp. 165-166.

(10) المصدر نفسه، ص 167-170.

(11) ينطبق هذا الأمر بشكل خاص على القوميات المتأخرة مثل الألمانية والإيطالية والبولندية والتركية والعربية.

كانت هذه بداية التشكيك في ولاء الأقليات الدينية، واتهامهم بالولاء للدول العظمى الخصم التي يشاركونها المذهب. وهكذا اتهم الهوغونو في فرنسا تارة بالولاء لبريطانيا، وفي ما بعد لألمانيا. ويصعب التأكد هنا هل أن هذا التشكيك هو الذي أدى إلى التعامل مع الأقليات كأتباع لقوى أجنبية، وبالتالي كخصوم محتملين يجب وضعهم تحت الرقابة وحرمانهم الحقوق، أم أن هذا الحرمان من الحقوق في ظل هيمنة الهوية الدينية هو التي دفع بعضهم إلى تحويل الهوية الدينية إلى ولاء للخارج[12]. هذه إشكالات لا يفترض أن تبدو غريبة للقارئ العربي المعاصر.

فُرِضت الأرستقراطية «إرادة الشعب» في البداية، وذلك بواسطة التصدّر للحديث باسمها في العلاقة بالملك، وذلك على الرغم من احتقار الأرستقراطية المعروف للشعب. استثمرت الأرستقراطية المذهبَ لتوسيع نفوذها في مقابل سلطة الملك في عهد تشارلز الأول. وساهمت بذلك في تحديد طبيعة نظام الحكم في إنكلترا. هنا أفضت «سياسات الهوية» المبكرة هذه و«الطائفية» (وهي مصطلحات معاصرة لم يعرفها الناس في تلك المرحلة) بطابعها الجماعي إلى إشراك العامة في السياسة. وبمعنى ما ساهمت في تطوّر الديمقراطية (الديمقراطية لا الليبرالية!!) في العصور الحديثة تاريخيًا.

نجد في التاريخ الحديث علاقة مباشرة بين المطالبة بالحقوق والمشاركة، والشعور بالانتماء إلى هوية مشتركة، ثم بروز ناطقين يصوغون هذا على شكل ادعاء بالهوية المشتركة يعقبه تأسيس مطالب وحقوق على هذا الادعاء. وقد يكون مجرى هذه العملية معكوسًا أيضًا، لأنه يصعب رصد بداية وصيرورة كهذه ونهايتها، فالحديث ليس عن سبب ونتيجة، أو حامل ومحمول. فالناس تطالب بحقوقها إذا ساوت بينها وبين الآخرين. وإن أوّل شكلٍ من أشكال التساوي هو الهوية (أ = أ). هذا هو المعنى الفلسفي الأصيل لكلمة هُوية والآتي من البديهيات الأولى للمنطق الشكلي. وهذا أيضًا ما يتضمن الصفة التي تجتمع عليها جماعة، فتشكل هويتهم. وبرأيي يجب أن ينطلق الحديث عن الهوية وسياسات الهوية، فالهوية من هنا، تعني تساويًا في الانتماء إلى

(12) ربما يذكّر هذا الإشكال التاريخي القارئ العربي ببعض الإشكالات العربية الراهنة.

الجماعة/ الطائفة/ الفئة ذاتها. والاختلاف يعني اختلافًا في الجماعة/ الطائفة/ الفئة التي يكون الانتماء إليها.

ساهمت الهوية الدينية المعلنة للدولة، التي تشمل الأغلبية وتُقصي الأقلية، أي الكنيسة الرسمية في هذه الحالة، في تهيئة الأساس لدفع الناس إلى مطالبة الدولة بحقوق معينة كونهم ينتمون إلى هذه الهوية الدينية. وظلت هذه الحقوق مقصورة على حقوق من يمثّلون الهويةَ في البرلمان، وليس حقوق الناس أنفسهم. وسوف تصبح هذه الهوية لاحقًا هوية إنكليزية. ومن هنا الترابط الوثيق بين الديمقراطية والهوية الوطنية في المرحلة التي نتحدث عنها، حيث كانت الهوية أداة الناس في الضغط على النخبة، تلك الهوية الدينية المشتركة بينهم وبينها. وما التعصّب إلا زيادة في تأكيد المشترك من خلال إقصاء الآخر المختلف. ويتجلّى هذا التعصب طبعًا في مواقف عدائية تجاه الآخر. والآخر، أي الكاثوليك في تلك المرحلة، يؤدي دور المشكّل للهوية المشتركة.

كثيرًا ما كان يستدعى تدخل الشعب ضدّ الملك، أو ضدّ القرار الفردي، باسم الهوية والتعصّب والحفاظ على القيم والعادات التي تتجسد في الانتماء إلى الجماعة الطائفية أو الأمة بهذا المعنى القديم، وذلك لدى معتنقي المذهب وأبنائهم. وهذه آليةٌ ما زالت قائمةً حتى عصرنا، ويمكن أن يستغلها قادة شعبويون ضد النخب الحاكمة[13]. يسهل دفع «العامة» إلى التعصب للهوية من طرف قادة صاعدين من داخلهم في مجتمعات تعتمد الحقوق فيها على الهوية الوطنية المشتركة، وتُستخدم الهوية المشتركة ضد الحكام الذي لا يُخلصون بهذا المعنى للانتماء المشترك حين يضطهدون مواطنيهم.

لا نجد في وصفنا الحالة الإنكليزية أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول كفصْل الدين عن الدولة، فضلًا عن خصخصة الدين. وهذا الأخير هو أصلًا مفهومٌ متأخر جدًا، بل معاصر. ما نجده هو صعود لقوة الدولة في الملكية المطلقة التي جمعت السلطة الزمنية إلى الكنسية، وأعقبتها سلسلة تمايزات متداخلة

---

(13) سوف نرى في أي معالجة جدية تاريخية للطائفية وسياسات الهوية حتى عصرنا أنها شكّلت قناة لتدخُّل العامة في السياسة ضد الزعامات التي تحاول الحفاظ على امتيازاتها، بغرض تحقيق بعض المطالب وفرض بعض الشروط عليها على الأقل.

مع الصراعات السياسية الاجتماعية، يتداخل فيها الدين مع السياسة في صناعة الهوية الوطنية. أما في معادلة علاقة الدين بالدولة فنلاحظ صعودًا لقوة الدولة.

كان التدين المذهبي عنصرًا أساسًا في إطاحة تشارلز الأول عبر تحالفٍ بين الأرستقراطية والعامة، وفي تحديد صورة الدولة[14]. وإذا ما أصرّ الباحث على رؤية هذا التاريخ من منطلق مفهوم العلمنة وزاويته، فلا بد من أخذه بمعناهُ الواسع كعملية تمفصل وتمايزٍ بين عناصر الدولة والدين والمجتمع، والسلطتين الدينية والسياسية. هذا التمايزُ هو الشرْط الذي يمكّن من نسج علاقة بينها في ما بعد، وذلك في وحدة أو وحداتٍ مصنوعة، خلافًا لما كان يبدو وحدة طبيعية معطاة بين الدين والكيانية السياسية للمجتمع في السابق. عبر هذه العلاقات يتحوَّل الدين إلى ثقافة وأيديولوجيا، وإلى أداة وغيرها من العناصر والمتغيرات التي تبدو بعيدةً عن المفهوم الأصيل للمقدس الديني، أو عن مفهوم الدين الأوّلي القائم كوحدة عضوية مع المجتمع وفيه.

في هذه المرحلة تطوّر الفكر الإراستي الذي سبق أن ذكرناه عند الحديث عن جيمس الأول. وطوّره جون سيلدن (John Selden) (1584-1654) الذي اعتبر كل دين هرطقة إلا إذا اعتنقه الملك، ومن حق الملك أن يسمح بالتعددية والتسامح مع هذه الهرطقات. أما رجال الدين في الدولة فهم أشبه بمستشاريه لشؤون الروح، فهو يمكنه أن يأخذ بتوصياتهم أو لا يأخذ. وتكمن المشكلة مع الكاثوليك في معارضتهم السيادة الدينية للملك.

عارض التيار الرئيس في الأنغليكانية الفصل بين الوظيفة العامة والدينية، واعتبر تبوّء رجل الدين وظيفة عامة أمرًا طبيعيًا[15]. فقد اعتبر الأنغليكان أنفسهم في ميثاق مع الله مثل شعب إسرائيل في التوراة، ويترتب عن ذلك جمعٌ بين الرسالة الدينية وتنظيم الشعب وتدبير حياته. أما الكالفنيون في اسكتلندا على أنواعهم فرأوا في أنفسهم نخبة مختارة، على طريقة كالفن نفسه التي سبق أن تطرقنا إليها، ورأوا أن الحكومة الحديثة يجب أن تفرض قوانين تتلاءم مع

---

(14) Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), pp. 94-112.

(15) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 32-33.

أفكارهم. لكن، خلافًا للأنغليكان في إنكلترا، لم تكن لديهم هرمية رسمية ككنيسة قومية، كأنهم موظفو دولة، لأنهم اعتبروا الكنيسة اجتماع المؤمنين المولودين من جديد. في حين رأى رجال دين ولاهوتيون إنكليز مؤثرون مثل ريتشارد هوكر (Richard Hooker) (1554-1600) أن الفصل غير ممكن ما دام الإنسان يمكن أن يكون إنكليزيًا وأنغليكانيًا في الوقت عينه، وخادمًا للمسيح، وواحدًا من رعايا التاج[16].

في المقابل، نشأت في المرحلة نفسها تيارات فكرية تدعو إلى التسامح مع المذاهب المختلفة على أساس الفصل بين سلطة الملك السياسية والسلطة الدينية. نجد ذلك مثلًا عند الطهراني روبرت براون (Robert Browne) (1550-1633) الذي دعا إلى اعتبار الكنيسة اتحادًا طوعيًا، أو مجمعًا من المؤمنين (Congregation)، وانفصل عن كنيسة إنكلترا ودعا إلى تحرير المذهب من سيطرة الدولة، وهو ما يُمهّد لفصل الكنيسة عن الدولة عادة. ونجد أفكارًا شبيهة عند جون غودوين (John Goodwin) (1594-1665) الذي دعا إلى هذا الفصل معتبرًا أن من حق السلطة الدينية أن تحرم المؤمن أو أن تفصله عن الكنيسة وليس لها أن تستخدم العنف، ولا من حق السلطة الدنيوية أن تفعل ذلك في شؤون العقيدة. كما اعترض على التمثّل بملوك العهد القديم، لأن الله كلّم هؤلاء مباشرة كما تنص التوراة، لكن الله لا يكلّم ملوك هذا العصر. وإذا كان من حق الملك أن يفرِض العقائد الدينية فذلك ليس بسبب مضمون العقائد ذاتها، بل بسبب كونه ملكًا. وهذا يعني أن من حق الحاكم الوثني أن يفرض عقيدته على شعبه، أي، في حالة المثابرة في الموقف، يجب تفهم قيام ملك وثني بفرض الوثنية على شعبه وقمع المسيحية. هنا نجد تعليلًا دينيًا للعلمانية (بمعنى فصل السلطة الدينية عن السياسية)، أي دفاعًا عن مضمون الدين أو العقيدة ضد فرضه أو فرض نقيض له بقوة الدولة، إذا كانت للدولة سلطة فرض الدين.

في هذه الفترة أيضًا نشأ التيار المعمداني (The Baptists) المتأثر بالمعمدانية الهولندية المينونية (أتباع مينو سيمونز الذي سبق أن تطرّقنا إليه في هذا

---

(16) Hamburger, p. 36.

الكتاب)، وأصدر عددًا من الأدبيات المتعلقة بحرية الديانة وتحييد الدولة في شؤون العقيدة، بما في ذلك حرية الديانة للكاثوليك. فالحرية الدينية هي التي تضمن ولاءهم للملك. وهذا تبرير مهم في عملية إقناع الدولة بقبول الحرية الدينية، فكيف يمكن ضمان ولاء أقلية دينية للملك إذا اعتُبر مذهبُها غير شرعي، وحتى خيانة للملك بحد ذاته؟ كان ضمان الولاء ضمن الجماعة السياسية بواسطة الحرية الدينية فكرة صادرة عن فرقة دينية منشقة إذًا. وسرعان ما سوف تستبدل هذه بفكرة الولاء للوطن.

نجد تعبيرًا عن هذا الموقف في فكر روجر وليامز (Roger Williams) (1604–1681). فبعد هوكر بنصف قرن أخذ وليامز مسألة الفصل بجدية. وقصد الفصل حرفيًا. وفصل نفسه حتى عن المجمعيين الذين آمنوا بأن الكنيسة مؤسسة للمهتدين، أو ما سمّوه «المولودين من جديد». وحال وصوله إلى بوسطن فصل وليامز نفسه عن الطهرانيين أيضًا. واعتبر استخدام السلطة المدنية لفرض الامتثال على المؤمنين أمرًا مرفوضًا، مع أن الأنغليكان اعتبروا دولة اليهود في التوراة أنموذجًا لفرض الامتثال. الكنيسة بالنسبة إليه مسؤولة عن الشعائر والضمائر وليست قاضيًا في الجرائم والمخالفات[17]. أراد وليامز تأسيس حرية دينية وفصل الكنيسة عن شؤون الدنيا. وهو في الواقع أول من طرح فكرة جدار الفصل بين الكنيسة والسلطة السياسية، وهو ما سنجده لاحقًا بمعنى آخر في تفسير جفرسون للتعديل الأول في الدستور.

المؤمن عند وليامز هو نور للآخرين. وهو يتنوّر بالحقيقة وقراءة التوراة. وهذا التنوّر مفتوح للجميع، بما في ذلك الفقراء والبؤساء. المؤمن إذًا ليس نورًا بذاته بل إن النص هو النور الذي يشبه مصباحًا يضيء في البرية ويهدي الناس إلى الطريق. وفي النهاية فصل روجرز نفسه عن كل دين مُمَأسس، حيث لا حدود تنظيمية لطلب الطهارة. وتساءل مثل الكويكرز عن شرعية وجود كهنوت رسمي، ولا سيما المدفوع الأجر، أي الكهنوت الذي تلوّثت رسالته بأمور دنيوية.

هاجر وليامز إلى أميركا وأسّس مستعمرة رود أيلاند ومدينة بروفيدانس كمستعمرات متدينة على ساحل أميركا الشرقي. واعتبر أن خلط الزمني

(17) Hamburger, p. 41.

بالروحي أساس تعسّف البابا والملوك البروتستانت على حد سواء: «كانت كنيسة دولة اليهود النموذجية والقومية تلجأ حكمًا إلى الأسلحة الزمنية، أما كنائس المسيح الخاصة، المنتشرة في العالم أجمع فلها ما يكفيها من القوة لتدافع عن نفسها بسيف الروح. إن ملكوت المسيح لا يحتاج إلى الأسلحة الدنيوية التي كانت الكنيسة القومية تستخدمها في أرض كنعان»[18]. ومن هنا أعاد وليامز قراءة تاريخ الكنيسة، معتبرًا أن «خطر قسطنطين» ذلك الإمبراطور الذي اعتنق المسيحية وتدخّل في شؤون الكنيسة كان أشد على المسيحية من نيرون الذي لاحق المسيحيين واضطهدهم. لذلك لم يميز في هجومه على كنيسة الدولة بين البابا وملوك البروتستانت ذوي السلطات الدينية.

كان هذا فكرًا دينيًا معارضًا منشقًا عن الكنيسة، بل إن لدينا هنا أُنموذجًا عن الفكر الديني المطالب بفصل الدين عن الدولة من منطلق ديني. وكانت أفكاره ومواقفه التي أسّست التسامح أعمق وأكثر جذرية من فكر جون لوك وإنتاجه في هذا المجال. فقد اقتصر جون لوك عمليًا على جمع المشترك بين أفكار اللامتثاليين الرائجة في عصره بما فيها من محدودية وعدم تسامح مع الكاثوليك، في حين أن رجل الدين هذا مؤسس رود أيلاند في أميركا يشق طريقًا أكثر وضوحًا باتجاه الحريات الدينية كما عرفتها الولايات المتحدة لاحقًا. كما نلاحظ هنا أن التيار البروتستانتي الأنسني الليبرالي يبتعد عن اليهودية ويرفض التمثل بها، خلافًا للتيارات البروتستانتية المحافظة والأصولية والسلفية على أنواعها.

هذا بخصوص نماذج عن الكنائس المنشقة وما طرحته من أفكار تتوافق مع علمنة الدولة من منطلق ديني. أما بخصوص المواقف الاجتماعية والسياسية فجاء «المساواتيون» الإنكليز (Levelers) بالأفكار المساواتية الراديكالية الأولى ضمن الخطاب الديني والثقافة الدينية المسيحية، وأحدثوا أول انقسام جدّي داخل الطبقات الحاكمة في إنكلترا. وألّف أحد أهم كتّابهم ريتشارد أوفرتون (Richard Overton d. 1664)، كراسات ضد مقولات ثيولوجية مثل خلود الروح والحساب بعد الموت، وضد الطغيان الاجتماعي/ السياسي في الوقت عينه؛

---

(18) لوكلير، ص 1090.

وكتب في السجن في عام 1646 معالجته ضد الطغيان (An Arrow against all Tyrants and Tyranny) التي أسس فيها الحقوق السياسية والمساواة على القانون الطبيعي[19].

أما «الحفارون» (Diggers) فشكّلوا منذ عام 1649 حالةً بروتستانتيةً شبه اشتراكية، وادّعوا أنهم يمثّلون الاستمرار الحقيقي للمساواتيين، وطمحوا في العودة إلى حالة مشاعية بدائية ساذجة. وبمصطلحات عصرنا، طالبوا باستكمال الحرية التي نشدَها المساواتيون بالحرية الاقتصادية وتوزيع الأرض وحق الاستفادة من الأرض المشاع[20].

ارتبطت ألفاظ الـ «الحفارين» و«المساواتيين» برفض هذه الجماعات الدينية إغلاق النبلاء الممتلكات العامة عبر التسييج وبناء الجدران وبالمطالبة بحقّ الفلاحين في حيازة الأرض، وذلك في انتفاضات فلاحية وقعت في عام 1607. واستخدِم المصطلح أول مرة في وصف حركة سياسية أو تيارٍ سياسي في عام 1644. كلّ ذلك في سياق الحرب الأهلية الإنكليزية الأولى، وبعد 100 عام تقريبًا من حركات تجديد المعمودية (Anabaptists) وحركة توماس مونتسر الفلاحية الثورية في ألمانيا. وهي التي ربطت الخلاص بالمساواة وإقامة عدل الله على الأرض.

آمنت فرقة الكويكرز الدينية (الصاحبيون/ فرندز) التي أقامها جورج فوكس في أربعينيات القرن السابع عشر مباشرة بعد الاضطرابات ضد الملك في إنكلترا بوجود نور داخلي ديني في كل فرد، وبأن لا حاجة إلى رجال الدين، ويمكن أي إنسان أن يعيش حياة مسيحية من دون إكليروس. ونادت الحركة بالسلمية ونبذ العنف والإخاء والمساواة؛ كان ذلك قبل الثورة الفرنسية بقرن ونصف القرن. وخلافًا لفرنسا قامت في بريطانيا فرق دينية وحركات دينية الطابع بنشر مبكر لأفكار شبيهة بأفكار الثورة الفرنسية التي قام بنشرها مثقفون علمانيون من الطبقة الوسطى خلال القرن الثامن عشر. ولوحقت الحركة واضطهدت. وسنّ البرلمان قانونين لهذا الغرض. وازدهرت «الصاحبية» لاحقًا

(19) Bradstock, p. 27.

(20) المصدر نفسه، ص 51-52.

في أميركا الشمالية بقيادة وليم بن (William Penn) حيث أدارت عمليًا المناطق التي تعرف اليوم بولاية بنسلفانيا.

أصرّ المساواتيون الإنكليز على حرية المعتقد في أول نص لهم عن علاقة المجتمع بالدولة في بيان أو ميثاق «اتفاق الشعب» في أعوام 1647 و1648 و1649. جاء ذلك ضمن مطالب مثل حرية المعتقد وإصلاح البرلمان وصوغ دستورٍ مكتوبٍ وتوسيع حقّ الاقتراع. وفي حينه طُرِح الدستور أول مرة كقوانين أساسيةٍ هي مبادئ لا تستطيع أغلبية برلمانيةٌ عاديةٌ إبطالها، ومن ضمنها القوانين المتعلّقة بحرية الرأي والمعتقد المذهبي. ودعا البيان أو الميثاق إلى فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية. ومنع أعضاء السلطة التشريعية من إشغال أي منصبٍ تنفيذي. كما دعا إلى إجراء انتخاباتٍ دورية للبرلمان في كل سنتين، وأن يُعقدَ بشكلٍ شبه دائم. هنا، في فكر هؤلاء «المساواتيين» ارتبطت حرية المعتقد أول مرةٍ بما يمكّن تسميته مطالبَ ديمقراطية محددة بمبادئ ليبرالية، أي ذات علاقة بالدفاع عن الحريات.

بعد أن وقع الانقلاب على الملك قدَّم المجلس الأعلى لقادة الجيش برئاسة كرومويل[21] مشروعًا للإصلاح السياسي في آب/أغسطسٍ 1647 ليقدّمه البرلمان إلى الملك تشارلز الأول. وفهم كرومويل نفسه كمنفّذٍ لإرادة الله، وأن ثورته هي في الواقع ثورةٌ دينيةٌ، ويقوم بواجبه الديني. وهو المشروع المعروف تحت اسم «عناوين المقترحات» (Heads of Proposals). وذهبت هذه العناوين أبعد من التسعة عشر مقترحًا في عام 1642. وحددت «المقترحات» عدد أعضاء البرلمان بأربعمئة عضو، كما حددت أوقات عقده. وبينما دعت مقترحات 1642 إلى تحديد دورة البرلمان بثلاث سنواتٍ، حددت «العناوين» الدورة بسنتين.

البارز في المقترحات هذه هو الدعوة إلى إعادة توزيع المقاعد مراعاةً للتحولات السكانية، إضافة إلى الجغرافية، ومنح حقّ الانتخاب لشرائح اجتماعية واسعة. إذ لم تستثنِ «المقترحات» سوى المنتفعين من الصدقات

---

(21) ربطًا بالقسم النظري في هذا الكتاب نذكر هنا أن توماس هوبس دعم كرومويل، كما تعاون لاحقًا مع تشارلز الثاني.

والخدم والمأجورين والنساء. ونظّمت «العناوين» العلاقة بين الملك والبرلمان. وكان ذلك هو الصراع الأساس في تلك الفترة. فمنحت حقّ النقض للملك ضد أي تشريع يسنّه البرلمان. وأعادت «المقترحات» للكنيسة الأنغليكانية مكانتها، لكن من دون أن يكون لها حق فرض عقيدتها وجهازها القضائي على الآخرين. وقُدِّمت «المقترحات» إلى تشارلز الأول، وقُوبلت بالرفض التام.

كان كرومويل ملكيًا متدينًا محافظًا. حاول إقناع تشارلز الأول بقبول المقترحات حفاظًا على الملك، لكن الأخير رفض، لأنه رأى فيها انتهاكًا لحقّ الحكم الإلهي، ورأى في أصحابها متمردين على ملكٍ بالحق الإلهي.

خاض تشارلز الأول حربين: الأولى ضد قوى البرلمانين الاسكتلندي والإنكليزي بين عامي 1642 و1645، وخسرها، الأمر الذي دفع البرلمان إلى فرض شروط رفضها الملك؛ والثانية في عام 1648 ضد القوى الداعمة للبرلمان الإنكليزي والطهرانيين عمومًا، حاول فيها أن يستعين باسكتلندا. وهُزم فيها أيضًا وأعدِم في عام 1649 بتهمة الخيانة[22].

لا شك في أن هذه المطالب شكّلت تقدّمًا في تطوّر البرلمانية الإنكليزية. لكن لننتبه إلى أن الإخلال بالتوازنات بين الملك والبرلمان وإعادة إنتاجها لم تكن نتيجة مطالب قدّمها علمانيون مؤدلجون، أو غير مؤدلجين. كان كرومويل متدينًا أصوليًا طهرانيًا. وفي فترة حكمه كوصي أو حام أغْلِقَت الحانات والمسارح. وفي عام 1652 مُنعت احتفالات عيد الميلاد باعتبارها مظاهر وثنية. وكانت هذه أيضًا نزعة كالفنيي اسكتلندا.

لم يُلغِ الإصلاح الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر الإيمان الشعبي بالسِحر، وبقيت هذه الممارسات والإيمان بها قائمة، ولا سيما في ريف إنكلترا واسكتلندا وإيرلندا[23]. وكانت تُمارَس شعائر دينية أساسها

(22) لاحظ هنا أن التهمة في حالتي إعدام الملك في بريطانيا وملك فرنسا بعد ذلك بقرن ونصف القرن هي الخيانة والتعاون مع جيش أجنبي لا الطغيان أو الاستبداد. لا شك في أن تهمة الخيانة العظمى هنا باعتبارها علةً وحيدة لطلب إعدام ملك هي دليل على تنامي أهمية الدولة الوطنية في تلك المرحلة.

(23) John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945* (London; New York: Routledge, 1994), p. 77.

رموز وفهم غير مسيحي للشعائر المسيحية، وأضيفت ممارسات أخرى هدفها جلب الحظ وإبعاد الشر كما في التديّن الشعبي بشكلٍ عام. وهذه لا تأتي من أنموذج فكري نظري عن الدين، ولا من عقيدة محددة، بل من خلال العلاقة بالبيئة الطبيعية والمواسم والفصول، أي العلاقة بالزمان والمكان. ومن هنا فإن الموقف الأصولي ذهب إلى محو «الأمية الدينية» بالتبشير وخلق تجانس عقائدي، لمحاربة أنماط التدين الشعبي أيضًا.

ألا يذكّر هذا، بما فيه الموقف من عيد الميلاد، بموقف الأصوليين السلفيين الإسلاميين من الأعياد الشعبية الدينية، خصوصًا الموالد والمولد النبوي تحديدًا، والتعامل معها كبدعٍ أو رواسب وثنية؟ صحيح أننا نجد شبهًا بين ما فعله الأصوليون الإسلاميون وما فعله الأصوليون البروتستانت، بتأخّر أكثر من قرنين فقط، لكن الفرق الجوهري أن ما رافقها في حالة الحداثة الإسلامية هو حمولة أيديولوجية، لا ثورة علمية جرت في مرحلة هذه التطورات السياسية في إنكلترا. وفي حين جاء هذا السلوك السلفي الأولي في إنكلترا مصاحبًا لعملية تثبيت سلطة الدولة على الدين، وفي سياق تطوّر الحداثة وتطويرها عبر تأسيس الدولة الحديثة، جاء في بلدان المشرق في البداية كمحاولة لإصلاح الدين للتعايشِ مع الحداثة ومع تطور الأمم الأخرى بالعودة إلى الأصول، وذلك في مرحلة الإصلاحيين الإسلاميين العرب والأتراك والفرس والهنود وغيرهم، ثم تطوّر إلى موقفٍ معادٍ للحداثة لاحقًا عندما اصطدم بالاستعمار وبنى الدولة العلمانية الحديثة المستوردة جاهزة.

لم يتزعّم الحركة من أجل تقييد الملكية وتوسيع صلاحيات البرلمان ليبراليون ديمقراطيون، ولا علمانيون، بل تزعمها ملكيون ومتدينون أصوليون يتبنون أشكالًا من الطهرانية. ولم يطالب هؤلاء بفصل الكنيسة عن الدولة. وبعد إعدام الملك في الأول من كانون الثاني/ يناير 1649 عزا كرومويل مصير الملك أيضًا إلى المشيئة الإلهية.

لن نتعب من التأكيد هنا أن الصراع بين فئات الأرستقراطية الإنكليزية عشية الثورة، وفي فترة حكم الحماية من كرومويل، لم يكن خاليًا من الدوافع الدينية، بل يرى بعض المؤرخين أنهم دفعوا إلى العمل السياسي بمثل هذه

الدوافع الدينية. وانتشرت نزعاتٌ خلاصيةٌ في تلك الفترة أيضًا في مواجهة حقّ الملوك الإلهي بالحكم، «واعتبر جون ميلتون، منظّر النظام الجديد، أن إقامة الجمهورية (Commonwealth) بصيغتها الطهورية، ستمهّد الأرضية لانبعاثٍ ديني لرجوع المسيح»[24].

ردَّ فكر جون لوك في حينه بقوة على ظاهرة التعصّب عند الطوائف الطهورية في تلك الفترة داعيًا إلى عدم تدخّل الدولة في الشؤون الكنسية، وإلى فكرة التسامح. مع العلم أن فكرة التسامح وممارستها كما طرحها لا تشمل الكاثوليك، ولا الملحدين طبعًا. ومنح جون لوك الأساس الفلسفي للتسامح الديني، معتبرًا أن التجربة الدينية هي تجربة داخلية، وأن الدين في الواقع هو تجربة فردية، وكان له تأثير واضح في الفكر السياسي الأميركي في فترة التأسيس.

اعتبر لوك الذي كان في السابعة عشرة حين أعدم تشارلز الأول، أن استخدام الإملاء أو القسر من الدولة في الشأن الديني يؤدي إلى الكذب والنفاق بدلًا من الإيمان. واعتبر الحرية شرطًا لتطوّر الإيمان الديني الصادق، وذلك في رسالته عن التسامح[25]. لكن الحرية الدينية في بريطانيا في عهده كانت تعني حرية المذاهب البروتستانتية، كما حملت المعنى نفسه في أميركا حين هيمنت هذه المذاهب على المدارس العامة في العقود الأولى من تأسيس الولايات المتحدة. وكان هذا السبب الرئيس لفتح الكاثوليك المدارس الخاصة بهم هناك.

ينتقل حق الملوك الإلهي بعد هذه المعركة غير الفاصلة مع النظام في إنكلترا من حق إلهي إلى حق أيديولوجي (لم تعرف إنكلترا معارك فاصلة بل انتصاراتٍ جزئيةً تتبعها تطورات تدرجية فحسب). وحاول أمثال روبرت

---

(24) انظر: عبد الرحمن عبد الغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (رام الله: مواطن، المؤسّسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010)، ص 49.

(25) نشر لوك الرسالة عن التسامح في عام 1689. ووقف مع البرلمان في ثورة 1688 ضد الكثلكة التي حاول تشارلز الثاني القيام بها. انظر النص في كتاب: John Locke, «The Second Treatise of Government,» in: John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro, Rethinking the Western Tradition (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003), pp. 211-256.

فلمر وتوماس هوبس تأسيس هذا التحول على أسسٍ أيديولوجية دنيوية مبررة عقلانيًا. ونكاد نقول إنها مبررة بموجب قوانين فيزيائية. لأن الحق الإلهي ينتفي عند توماس هوبس الذي دافع عن الملك ضد الثورة، وأسس حكم العاهل المطلق على الإرادة التعاقدية للشعب الباحث عن الأمن والاستقرار من الفوضى والحروب الأهلية. وتنجم الأخيرة عنده عن تصادم الإرادات وأصحاب هذه الإرادات، لأن كل واحد، في الحالة الطبيعية، ينشد اللذة بإشباع رغباته ويتحرك نحوها بغضّ النظر عن إرادات الآخرين، فيحصل عدد لا نهائي من الصدامات وتنشأ حالة الحرب كحالة فوضى.

في هذا السياق السياسي علينا أن نفهم تطوّر نظريات العقد الاجتماعي ونظرية الدولة عند هوبس على تقاطع الصراعات الأهلية وتأسيس الدولة ونشوء الفكر العلمي في الوقت عينه. ويمكن القول إن القرن السابع عشر هو عصر الثورة العلمية بالنسبة إلى العصور اللاحقة، لكنه شكّل بالنسبة إلى من عاصره مرحلة صراعٍ في شأن العقائد الدينية في وسط أوروبا وغربها وفي إنكلترا وبين أتباع هذه العقائد أيضًا.

في مرحلة إعادة بناء الملكية في بريطانيا تطوّر سياقُ أول انقسام شبه حزبي بين الـ «ويغز» (Whigs) والـ «توريز» (Tories) في البرلمان. وفيٍ هذه المرحلة نجد أن الانشقاق الرئيس كان على محور العلاقة بين الدولة والمذهب الديني. كان الموضوع متعلقًا بديانة الملك وحرية ممارسة الشعائر والعقيدة وإدارة شؤون رعايا الطوائف المختلفة. كما نجد أن الليبراليين الـ «ويغز»، أو ما صار يعرف في ما بعد بالحزب الليبرالي، هم الداعون إلى حرية المذاهب البروتستانتية المنشقّة وحقوق معتنقيها. لكنهم في الوقت نفسه كانوا حتى مرحلة متأخرة عديمي التسامح تجاه الكاثوليكية، بل ويرمون إلى تثبيت إقصاء الكاثوليكية عن العائلة المالكة قانونًا. وبهذا المعنى حُدّد للتسامح منذ البداية إطارٌ يجري في داخله هذا التسامح الديني، كما حدّد الـ «آخر» الذي لا ينطبق عليه التسامح.

بدأ الخلاف بعد قانون توحيد إجراءات التنصيب للمناصب الكنسية

(1662) (Act of Uniformity)[26] وممارسة الشعائر الدينية ككتب الصلاة وتفاسير بعض العقائد. وجرى توحيد الصلاة وفرض الصلاة الإلزامية عمليًا على كل من لم يكن لديه سببٌ للغياب في الحالة الإنكليزية في عصر إليزابيث فحسب، في قانون التماثل (Act of Uniformity) (1559) وهي حقبةٌ تُوضَع بأي تعريفٍ كان خارج ما يسمى اعتباطًا «القرون الوسطى». فقد فرض القانون على المواطن حضور القداس[27] في أقرب كنيسة مجاورة تملك نسخةً من كتاب الصلاة الجديد[28]. وما من شك في أن هذا القانون هو ممارسة للإكراه الديني، بأي تعريف يختاره الباحث لهذا المصطلح. ومع أن الإكراه الديني يربط بالقرون الوسطى، إلا أننا نرى أن لا علاقة لمثل هذه الممارسات بالقرون الوسطى بل بصعود قوة الدولة.

سجل عهدا تشارلز الثاني[29] وجيمس الثاني عودةً إلى نوع من التسامح الديني عبر مراسيم صادرة عن الملك. لأنهما مالا إلى الكاثوليكية. وحين حلَّ تشارلز الثاني البرلمان أسفرت الانتخابات عن نجاح كبير للويغز في عام 1679. وكانت الطوائف البروتستانتية المنشقّة أكثر الجماعات نشاطًا خلال حملة الانتخابات، واعتبروا نجاح الـ «ويغز» نصرًا لهم. وخلافًا لرجال البلاط وزعماء الـ «توريز» الذين أصبحوا في ما بعد حزب الكنيسة الأنغليكانية من المحافظين، رأى الـ «ويغز» في النشاط الكاثوليكي خطرًا يهدد العقيدة الأنغليكانية كعقيدة دولة، كما عارضوا التحالف مع ملك فرنسا لويس الرابع عشر الذي قدّم نفسه زعيمَ المعسكر الكاثوليكي ضد البلدان التي دانت بالعقيدة البروتستانتية، خصوصًا هولندا الكالفنية. وكان جيمس الثاني، ولي العهد، كاثوليكيًا. ولاستباق وصوله إلى الحكم بإجباره على التخلي عن الكاثوليكية، قدّم زعماء الـ «ويغز» اقتراح مرسومٍ عرف بـ «قانون الإقصاء» (Exclusion Bill)،

(26) في تاريخ البرلمان الإنكليزي أكثر من عشرة قوانين من هذا النوع في أعوام 1549 و1558 و1559 و1668.

(27) ربما يمكن اعتباره نوعًا من نظام المطاوعة الذين يدفعون الناس إلى الصلاة بالقوة في المملكة العربية السعودية في عصرنا، لكنه حدث هناك قبل خمسمئة عام.

(28) Christopher Haigh, *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993), pp. 237-241.

(29) الذي ربطته بتوماس هوبس علاقة ودية مذ كان أستاذه في باريس.

رمى إلى منع تتويج ملكٍ لا يدين بالبروتستانتية. وقُمِعَ الويغز بعد خسارتهم الانتخابية.

اعتلى جيمس الثاني عرش إنكلترا في عام 1685. وأخذ يعين الكاثوليك المقرّبين منه في مناصب عليا. وألّب عليه كبار رجال الكنيسة الأنغليكانية حين عيّن رجالَ دين كاثوليكيين في مناصب كنسية رفيعة. وكانت هذه المناصب معقل الـ «توريز». وهكذا ما عاد صراع ستيوارت ذا طابع حزبي مع الـ «ويغز» وحدهم، بل أصبح شاملًا. «وازدادت الأزمة تفاقمًا عندما أمر جيمس الثاني باعتقال سبعة من كبار الأساقفة في أيار/مايو 1688 بعد رفضهم الانصياع لأوامره بقراءة «إعلان التسامح» الثاني (Declaration of Indulgence)، الصادر في نيسان/أبريل 1687 في الكنائس. وما زاد الأزمة حدة إضافية ولادة ابن لجيمس الثاني نفسه، إذ عنَت الولادة قيام سلالة ملكية كاثوليكية في إنكلترا البروتستانتية»[30].

يعرف إقصاء بيت ستيوارت في عام 1688 عن الحكم وتتويج ماري ووليم بـ «الثورة المجيدة» (The Glorious Revolution)، ووضع الـ «ويغز» هذا التعبير في وصف الثورة مع أنها لم تكن ثورة ولا مجيدة بأي تعريف للثورات. و«الويغز» هم عبارةٌ عن تحالفٍ من الأرستقراطيين وملّاك الأرض الذين تحدروا من أسر معارضة لآل ستيوارت في الحكم، وحوّلوا صراعهم إلى مطالبة بحقوق البروتستانت المنشقين. ولم يغادروا مواقع الأرستقراطية، بل مثّلوا قدرتها على الإصلاح، فشجعوا التجارة وتنظيم الضرائب وتحديث الدولة بشكل عام. واعتبروا إقصاء بيت ستيوارت وتتويج وليم مرحلة جديدة في تطوير الحياة السياسية عمومًا والبرلمانية خصوصًا في إنكلترا. وانتشرت تسمية «الثورة المجيدة» بعد أن أصبح الـ «توريز» يُدعَون بحزب المحافظين والـ «ويغز» بحزب الأحرار. وهي تُعطى كمثل لتحوّل ديمقراطي غير دموي مثّل تتويجًا لتزايد تدرجي في قوة البرلمان، فقد نشأت بعدها عمليًا ملكية مقيدة (لا يمكننا القول دستورية، لأن لا وجود لدستور في إنكلترا). وهي الملكية المقيدة التي افتتحت عصر الحكومات البرلمانية، والتي كثيرًا ما قدّمها المؤرخون الإنكليز مثالًا مضادًا لدموية الثورة الفرنسية التي تاقت إلى مثله بعد فشل الجمهورية الأولى وبدء المحاولات المتكررة لترميم الملكية.

---

(30) عبد الغني، ص 58-60.

أصدر جيمس الثاني «إعلان التسامح» (1687) وقضى بتخفيف القيود عن المذاهب غير الرسمية وضمان حرية المعتقد وممارسة الحياة الإيمانية. وفسّره الـ «ويغز» والـ «توريز» في حالة من الإجماع الحزبي، إذا ما صحّ وصفها باستخدام التعبير المعاصر، محاولةً لإعادة كَثْلَكَة إنكلترا. لم يقتصر الشعور بالخطر على الطوائف المنشقة والكنيسة الأنغليكانية الرسمية، وإنما شمل الطبقة السياسية النافذة، أكان الانتماء فيها إلى الـ «ويغز» أم إلى الـ «توريز». ويمكن اعتبار هذا التجمّع من الـ «ويغز» والـ «توريز» حول هوية أنغليكانية تكريسًا لتحوّل الكنيسة إلى نوع من الهوية القومية الإنكليزية. وجاء ذلك بموازاة دعوة وليم وماري (غير الإنكليزيين) لتولّي عرش إنكلترا من الأرستقراطية السياسية الاجتماعية والدينية في أثر «الثورة المجيدة». وهذا لم يتجاوز السلوك القروسطي بالتعامل مع سلالات ملوكٍ أوروبية عابرة للدول والقوميات، إلا أن هذه كانت المرة الأخيرة. فبعدها اتخذ كل شيءٍ طابعًا إنكليزيًا: ملَكية وراثية ومجلس لورداتٍ ومجلس عمومٍ وكنيسة تتشابك مع هوية البلد.

بعد «الثورة المجيدة» (1688)، أصبحت الدولة أكثر استعدادًا لقبول «منحرفين معتدلين» أو «زائغين عن الحق» معتدلين، أو بلغة اليوم مجددين ومخالفين باعتدالٍ للأرثوذكسية الأنغليكانية، مثل الكنيسة المشيخية. ومنح قانون التسامح (Toleration Act) (1689) بعض الامتيازات المحدودة للبروتستانت المؤمنين بالثالوث، أي الذين لا يخالفون الأنغليكان في هذا المبدأ، ولو كانوا خارجين على الأنغليكانية باعتدالٍ، من نوع الكنيسة المشيخية. وهذا ما عنى تجاوزًا لتوحيد الشعائر الذي فرضه عرش إليزابيث. لكن هذا القانون فرض على كل من يتبوّأ منصبًا أو وظيفةً عامة بغضّ النظر عن طائفته أداء قسَم الولاء للكنيسة الأنغليكانية والملك، وقسمًا آخر بعدم الولاء للبابا. ولم يسمح لأي طائفة أنغليكانية، «خارجةً» أكانت أم «منشقةً» (Dissedent) أم لاامتثالية (Nonconformist) أن تجتمع من دون إذنٍ من الأسقفية أو الأبرشية المحلية التي يتبع لها السكان.

أصدر البرلمان «قانون التسامح» بعد تولّي ماري ووليم العرش بشهور. وكانت الطوائف المنشقة قد عقدت الآمال على التغيير. لكن القانون وضع

قيودًا صعبةً على ممارسة هذه الطوائف طقوسها الدينية ومنحها حرية العبادة بصورة مقيدة فحسب. ولا شك في أن التشريعات المذهبية قوّت سلطة الكنيسة الرسمية في الإشراف على الحياة المذهبية.

في الحقيقة، حدد قانون التجديف أو الزنْدقة (Blasphemy Act) في عام 1698 عقوباتٍ بما فيها عقوبة السجن والإعدام لمن يعارض عقيدة التثليث من «الخارجين» أو «المنشقين». ومع أنه جرى توسيع قانون التسامح في عام 1779، إلا أن بريطانيا كانت مضطرة إلى أن تنتظر حتى عام 1813 حتى سنّ قانون Unitarian Relief Act للتخفيف عن الوحدويين (Unitarians) الذين لا يؤمنون بالتثليث في نسخة غربية محدثة من الآريوسية. وفي عام 1828 أُلغِي قسَم الولاء وعدم المسّ بالكنيسة المفروض على أصحاب الوظائف، وأُتيحت للمنشقين والخارجين البروتستانت أغلبية الحريات الممنوحة للأنغليكان. أما بالنسبة إلى الكاثوليك فمع أن قانون التخفيف عنهم في عام 1778 ألغى القوانين الأكثر قمعيةً وقسوةً ضدهم، إلا أن وحدة بريطانيا العظمى مع إيرلندا في عام 1800 أعادت طرح العلاقة الإنكليزية الإشكالية بالكاثوليكية. وحاول وليم بِت، رئيس الوزراء المعروف بنزعاته الإمبراطورية (William Pitt, 1st Earl of Chatham) (1708-1778) أن يتضمن قرار إقامة المملكة المتحدة في كانون الثاني/ يناير 1801 (بين إنكلترا واسكتلندا من جهة وإيرلندا من جهة أخرى) إقرارًا بحق الاقتراع للكاثوليك باعتبار الضم يحوّلهم إلى أقلية صغيرة، لكنه فشل في إقناع البرلمان وجورج الثالث أيضًا. حتى تلك الفترة لم يُتَح للكاثوليك حق التصويت للبرلمان.

لكن بعدها، وعلى الرغم من معارضة الملك وعدد من الـ «توريز» سُنَّ قانون يتيح للكاثوليك التصويت والترشح للبرلمان. وبقيت وظائف مثل القضاء الأعلى والوصاية على العرش أو ولي العهد، «اللورد تشانسلور» وحافظ الأختام غير متاحة لهم. والأهم من ذلك أن منصب حاكم إيرلندا ذاتها أُغلِق في وجه الكاثوليك. كما فرض على الكاثوليكي الذي تبوّأ منصبًا رسميًا أن يقسِم أنه لن يُمارس أي سلطة، أو يستغلّ أي امتيازٍ لإضعاف الديانة البروتستانتية

أو الحكومة البروتستانتية للمملكة المتحدة[31]. في هذه المرحلة سُمِحَ أيضًا لليهود بالتصويت وتولي مناصب بلديةً، لكنهم مُنعوا من الترشح للبرلمان، لأن القَسَم نصَّ على الولاء للعقيدة المسيحية. وفي عام 1858 عُدِّل القَسَم للنواب اليهود[32] فأسقطت منه جملة «أؤدي هذا القسم بناء على الإيمان/الدين المسيحي (Christian faith)»[33]. وفي قانون القَسَم الرسمي في عام 1866 مُنِحَ اليهود ضمانًا أكبر لأمنهم.

كانت القوانين المضادة الزندقة قائمةً في بريطانيا كما أسلفنا. وهي ما زالت قائمة في القانون كحروفٍ ميتة لا تُطبّق. ففي القرن السابع عشر اعتُبر الأمر الملكي (writ de Haeretico Comburendo) (تعني حرق الزنادقة، وهي الممارسة التي سادت في أوروبا في نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة) جزءًا من قانون العرف البريطاني (Common Law). والهرطقة جريمة يُعاقِب عليها هذا القانون[34]. ودُمِجَ أيضًا قانون التجديف لحماية الكنيسة الأنغليكانية ككنيسةِ دولة وكنيسةِ الملك. وكان الهدف في الواقع حماية الملَكية من الفِرَق المشكّكة في حقِّها المتوارث بالحكم. واعتُبِرت المسيحية جزءًا من القانون البريطاني. ويتيح القانون محاكمة كل من يمسّ الكنيسة الأنغليكانية، أو قواعد الديانة المسيحية، كأنه مسّ الدولة ذاتها. لكن قانون التجديف لم يجرِّم مهاجمة الديانات كلها، بل جرَّم من يهاجم ما يُعتبر دينًا للدولة فحسب، لأن المقصود في حينه لم يكن تجريم مسّ الدين عمومًا كمسّ مشاعر المؤمنين كما ينصّ

---

(31) من أجل المزيد من التدقيق في الوثائق عن هذه الموضوعات يمكن العودة إلى:
J. F. Maclear, ed., *Church and State in the Modern Age: A Documentary History* (New York: Oxford University Press, 1995).

وهذا كتاب يجمع الوثائق كلها الممكنة المتعلقة بعلاقة الدولة بالدين من مراسيم وقوانين وعرائض وبياناتٍ تاريخيةٍ مهمةٍ في أوروبا وأميركا في العصر الحديث مع عودةٍ قصيرةٍ إلى ما قبل الثورة الفرنسية.

(32) انظر في كتاب الوثائق أعلاه نص وثيقة Jewish Relief Act, July 23, 1858, in: Maclear, ed., pp. 191-192.

(33) المصدر نفسه، ص 192.

(34) انظر محاكمة السير تشارلز سيدلي في عام 1663 في: William Searle Holdsworth, *A History of English Law*, 17 vols., 7th ed. (London: Methuen, 1903-1972), vol. 8.

نفّذ آخر إعدام بتهمة الكفر في بريطانيا في عام 1697.

بعض التشريعات الحديثة. كان المقصود مضمون القول الذي يمسّ العقيدة وركائزها، لا الشكل الذي قيل فيه. ولاحقًا تطوّر الأمر إلى المعاقبة من منطلق حفظ النظام العام ضد أقوالٍ وأفعالٍ قد تمسسه، لأنها قد تؤدي إلى ردات فعل بسبب شكلها واستفزازيتها، وليس بالضرورة بسبب مضمونها.

في التعديلات التي أدخلت على قانون التجديف في عام 1920 «وحدّثته» غدا التعرض لمشاعر المؤمنين، لا بعقيدة الكنيسة، أساسَ الجرم والعقاب. وهذا هو جوهر التغيير في التعامل مع الرأي المخالف بين الحداثة المبكرة والنظام الديمقراطي الحديث؛ إنه انتقال من محاكمة مضمون الرأي باعتباره نقضًا للعقيدة «الرسمية» إلى محاكمة شكله باعتباره مسًّا بمشاعر المؤمنين من أي ديانة. هذا بالنظرية طبعًا، أما فعليًا فلم تنجُ جريمة «المس بمشاعر المؤمنين» من التصنيف السياسي والاستغلال. ولم تتطور موضوعية هذا النوع من القوانين وحياديتها إلا مع تطور الحقوق المدنية والحريات عمومًا.

استمرّت محاولات محاكمة متهمين بموجب القانون، مثلًا بتوجيه اتهامات ضد مجلة مثْلية جنسية في عام 1977. لكن بين عامي 1922 و1979 لم تنجح قضية واحدةٌ في الحصول على إدانة قضائية واحدة بموجب قانون التجديف. واخترنا عام 1979 ليس لأننا نجد إداناتٍ كهذه بعده، بل لأن مجلس اللوردات أكد استمرار سريان القانون في ذلك العام، مع أنه لا يوجد مثلًا قانونٌ شبيهٌ ضد مس المشاعر الدينية للمسلمين.

إن نفور الأوروبيين الحالي من مواقف عصبية إسلامية ضد مواقف وممارسات يعتبرونها «مسًّا بمشاعر المؤمنين (المسلمين) الدينية» ليس مجرد نفورٍ من الآخر المسلم، بل هو نفورٌ من ماضيهم الأوروبي ذاته. وما زالت آثار هذا الماضي ماثلةً في كتب القوانين.

مع زيادة عدد سكان المدن ازداد بناء الكنائس والكاتدرائيات في القرن التاسع عشر في العهد الإدواردي والفيكتوري، وزادت معدلات المشاركة في الطقوس الدينية، وساهمت في بناء الهوية الاجتماعية والقومية، وحتى الهوية الإمبراطورية البريطانية، وهي الإمبراطورية التي ظلت قائمة حتى الحرب العالمية الثانية. كما بدأت عملية تبشير داخلية لجماهير العمال الوافدين من

الريف إلى المدينة. واحتاجت هذه العملية إلى جيوش من الواعظين، ولم يكف الكهنة فجرى تجنيد المتطوعين وإقامة جمعيات خاصة لهذا الهدف. استمرت حملات الوعظ والتبشير وتدريس الكتاب المقدس طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[35]. كما انتقلت هذه النزعة التبشيرية إلى المستعمرات مرتبطة بنزعة وطنية متعلقة برسالة تحملها الأمة، وبشكل خاص بعد الثورة الفرنسية، أي منذ عام 1790.

كانت المسيحية بالنسبة إلى الديانة الرسمية في بريطانيا مجموع الكنائس، كما كانت تعني أيضًا الـ Ethos الديني السائد في المجتمع والثقافة[36]، وحتى في القرن الثامن عشر كانت المسيحية في بريطانيا تساوي البروتستانتية. لكن بالتدرّج أصبحت بريطانيا دولة مسيحية، أقصد بالتعريف الأوسع للمسيحية الذي يشمل من هم خارج كنيسة إنكلترا الرسمية. وغالبًا ما كان الإلهام الفردي أو التجربة الروحية الفردية في تناقض مع المؤسسة الدينية، وكانت تُستغل كإحدى أدوات إقامة الفرق الدينية المنشقة. ومن هنا فتح مجال أوسع للعمل النظري على الدين كدين.

تتلاءم مقاربة المواطن للدين عمومًا، أو الدين كدين، مع انتشار أكبر لفكرة التدين الفردي الداخلي غير المرتبط بمؤسسة عينية قائمة، وتقليد مذهبي محدد. وهذا يعني أن اتساع فهم الدين ليتجاوز الانتماء الطائفي أو المذهبي المحدد، هو في الوقت عينه تضييق معنى الدين إلى التجربة الفردية. وكلما ضاق جوهر الدين وصغر إلى درجة الشعور الفردي، كلما اتسع فهم الدين وأصبح أكثر عمومية.

في المرحلة نفسها التي ساهم فيها الدين في بناء الهوية الجماعية الإنكليزية ثم البريطانية نشأت التيارات الدينية الروحانية التي تمردت على مأسسة الدين وتقليديته وبحثت عن التجربة الدينية الروحانية، فردية صرف أكانت، أم الفردية عند الفرد المذرر التي تُعبّر عن ذاتها في جماعة (جمهور). يمكن في تصوير التجربة الشخصية الدينية وأثرها الثقافي في تلك الفترة استخدام تجربة

---

(35) Wolffe, p. 85.

(36) المصدر نفسه، ص 9.

جون ويسلي في عام 1738 حين دفّأت كلمات الواعظ قلبه وأحسَّ بأن المسيح مخلّصه[37]. وهي العبارات التي ما زالت تستخدم حتى الآن في وصف ما يسمى بالولادة من جديد في الفرق المسيحية البروتستانتية في مختلف أنحاء العالم. هذا هو أنموذج الصحوة الدينية الإنجيلية الذي يشدد على الحاجة إلى التحول الذاتي (الولادة من جديد)، والذي ترافقه مظاهر التفاعل الروحي ويتبعها التطهر من الآلام والذنوب، وتعرفها الفرق البروتستانتية كحالات من التجربة الروحانية الفردية التي يتوصل من مر بها إلى إيمان عميق بمغزى أن المسيح مخلصه. وقد يرافق ذلك سلوك اجتماعي وسياسي معتدل لا يؤمن بفرض هذه التجربة على أحد، لأن ويسلي كان معتدلًا في كل ما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، وآمن بأن الخلاص من نصيب البشرية بأكملها لا صفوة مختارة فحسب كما اعتقد كالفن. ونلاحظ هنا أن هناك فرقًا كبيرًا بين الإيمان الفردي العميق والتعصب على المستويين السياسي والاجتماعي. وقد يجتمع إليه سلوك تكفيري انسحابي يهاجر من المجتمع. لكن غالبًا ما يكون السلوك التكفيري عقائديًا حرفيًا، لا روحانيًا داخليًا. وما من معادلة دقيقة تحدد العلاقة بين هذه المتغيرات. فالأمر يعتمد على طبيعة الحامل الاجتماعي والظرف التاريخي.

لكنها في المجتمع الجماهيري (منذ نشوء المجتمعات الصناعية والتجمعات السكانية)، المركّب من أفراد مذرّرين في علاقاتهم الاجتماعية غالبًا ما تتخذ أشكالًا من الهستيريا الجماعية التي تتدفق فيها مشاعر الناس في ممارسة جماعية، مثل البكاء في العلن والنشوة والهستيريا وغيرها. وهذه مظاهر تعرف الآن في طقوس الكنائس الإنجيلية لكنها قديمة قدَم الصحوات الدينية في أميركا الشمالية في القرن الثامن عشر. وعُرفت هذه المظاهر الجماعية أيضًا في العقدين الثالث والرابع من القرن التاسع عشر في إنكلترا وويلز.

في عام 1835، وفي أوج عملية التصنيع وتمدين المجتمع البريطاني، نشر تشارلز فيني (Charles Finney) محاضراته في إحياء (صحوات) الدين (Revivals of Religion) وكان لها تأثير واسع في بريطانيا. والأمر المهم أن المقصود عنده

---

(37) Wolffe, pp. 20-21.

كان الصحوات الدينية للأفراد أو التحول الفردي الذي يمر به الفرد من خلال التجربة الدينية العاطفية الذاتية. وبموازاة ذلك جرت في بريطانيا صحوة أخرى هي التمسك بالمؤسسة الكنسية على مستوى المجتمع والتقاليد والهوية في مرحلة التوسع الإمبريالي البريطاني.

في هذا السياق طوّر وليم جيمس محاضراته في جامعة هارفرد عن تنوعات التجربة الدينية، وعرّف الدين «كمشاعر الأفراد وأعمالهم وتجاربهم في عزلتهم بمدى ما يفهمون أنفسهم كأشخاص في علاقة بما يعتبرونه إلهيًا»[38]. ولا يمكن فصل كتابة وليم جيمس النظرية هذه في تعريف الدين عن بيئة الصحوات الدينية التي شهدتها الولايات المتحدة وبريطانيا على موجات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويذكّر هذا التحديد للدين كتجربة خاصة بما تطرّقنا إليه من نقد طلال أسد تعميم فهم الدين هذا على الحضارات الأخرى، فـ «تركيب الدين كموضوع تاريخي جديد متجذّر في التربية والتجربة الشخصية وقابل للتعبير في مقولات إيمانية معتمدة على مؤسسات خاصة بالدين، وتمارس في أوقات الإنسان الحرة، هو تركيب جديد نسبيًا، ويضمن كون الدين مركّبًا غير جوهري في السياسة والاقتصاد والعلم والأخلاق»[39]. ويعود التنظير للتعامل مع الدين الداخلي الخاص كجوهر الدين إلى إيمانويل كانْت والبروتستانتية. لكن تأكيده كتركيب غربي يغفل «تركيبًا غربيًا» آخر هو مقاربة دوركهايم للظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية خالصة تتجلّى بتسامي الجماعة وموضعتها في المتجاوز، وإعادة إنتاجها عبر ذلك.

بعد جيمس بعقد كتب دوركهايم تحليلًا قارب فيه الدين باعتباره أحد ركائز الواقع الأساس للوحدة الاجتماعية. إنه نظام الرموز الذي يجعل المجتمع واعيًا لذاته، وهي طريقة في التفكير تميز الوجود الاجتماعي. سبق أن تطرقنا إلى هذا الموضوع بتوسّع أكبر في الجزء الأول من الكتاب (في الدين والتدين)، لكن

---

(38) William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Edited with an Introduction by Martin E. Marty, Penguin American Library (Harmondsworth, England; New York: Penguin Books, 1982), p. 31.

(39) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 207.

ليست مصادفة أن التعامل مع الدين في العلوم الاجتماعية يتخذ هذين المسارين في هذه المرحلة: مسار التعامل معه كتجربة فردية ذاتية وجودية، والمسار الآخر الذي يتعامل معه كرموز تساهم في إعادة إنتاج الوحدات الاجتماعية.

أنتجت عملية العلمنة تعريفات مختلفة للدين خارج تعريفه لكنيسة محددة، منها التعريف المنطلق من التجربة الفردية، ومنها المنطلق من الشعائر والطقوس والتجربة الجماعية. وانعكس ذلك في العلوم الاجتماعية أيضًا.

في العصر الفيكتوري أدت الكنائس دورًا في تكريس التراتبية الاجتماعية الطبقية، كما انطبق ذلك على الكنائس المنشقة، ليس فكريًا بل بشكل موضوعي، لأن كنائس معينة انتشرت أكثر من غيرها في قطاعات اجتماعية معينة. أما الكنيسة الرسمية فقامت على التراتبية الاجتماعية، بل تميّزت بمظاهر طبقية حتى في ترتيب الجلوس في داخل الكنيسة الذي عكس قدرة الطبقات الغنية على شراء مقاعد بارزة لاستخدامها في أثناء القداس للابتعاد عن الاكتظاظ الذي كان سائدًا في الكنيسة وضمان أماكن بارزة.

غالبًا ما كانت الطبقة الوسطى العليا من أتباع كنائس مثل الوحدوية (Unitarian) والمجمعية والميثودية، حيث كان هؤلاء عمومًا ليبراليين في السياسة ومحافظين اجتماعيًا. واستمدت أغلبية الكنائس المنشقة في منتصف القرن التاسع عشر قوتها وأتباعها من الطبقات الفقيرة، أي الطبقات الوسطى الدنيا والطبقات العاملة العليا، ومن ضمن ذلك الكنيسة الميثودية أيضًا.

كلما انخفض السلم الاجتماعي كلما ازدادت أهمية العامل الديني كهوية موحدة، وهكذا كان في الحملة الشعبية ضد تحرير الكاثوليك في عام 1829. وتصاعدت أهمية الموحد الداخلي هذا خارجيًا. فنحو الخارج كانت البروتستانتية بريطانية وليست إنكليزية أو ويلزية أو اسكتلندية. يصح هذا بالنسبة إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[40].

---

(40) David Bebbington, «Religion and National Feeling in Nineteenth-Century Wales and Scotland,» in: Stuart Mews, ed., *Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History; 18 (Oxford: B. Blackwell, 1982), p. 502.

أسس روبرت رايكس (Robert Raikes) مدارس الأحد في عام 1780، وانتشرت في القرن التاسع عشر بشكلٍ خاص، وكانت مفتوحة للصبية والبالغين أيضًا، ولا سيما العمال والطبقاتّ الفقيرة. وأدت دورًا كبيرًا في نشر التجانس الديني بناءً على التفسيرات البروتستانتية للنص المقدس. وكانت للكنائس أهمية كبيرة في مجالات التعليم والرفاه والحكم المحلي في العصر الفيكتوري، لكن الدولة احتلت بالتدرّج محل الكنائس في القرن العشرين في القيام بهذه الوظائف[41].

لم يقتصر تأثير الكنائس والانتماء الطائفي إذًا على الحياة السياسية البرلمانية، ولا على صوغ النخب للهوية الإنكليزية فحسب، بل تجاوز ذلك إلى الطبقة العاملة مع تطوّر الصناعة. وكان تأثير التصنيع في تحويل المنتجين إلى عمال أجراء ساحقًا وعامًا وقاسيًا، ولا سيما خلال القرن التاسع عشر. وشارك رجال الكنيسة من أمثال تشارلز كنغزلي وجون لودلو في الاحتجاج على شروط عمل العمال ضحايا مجتمعٍ غير مبالٍ ونظامٍ اجتماعي استغلالي فيما الكنائس تقف موقف المتفرّج.

كانت تجربة الكنائس الأولى إقامة التعاونيات العمالية التي لم تنجح بشكل عام، لكنها تركت تأثيرها في الحركة العمالية لاحقًا. وآمن الناشطون بهذا الشأن في تلك المرحلة بعدم إمكانية فصل المسيحية عن الاشتراكية. لكن الحركة العمالية التي قامت حول النقابات تأثرت بشكلٍ عام بالكنيسة، وكان المقصود الكنيسة الـ «ميثودية» من أتباع جون ويسلي. وشهدنا في بريطانيا المعاصرة، منذ ثمانينيات القرن الماضي تحديدًا، نزعة لدى حزب العمال البريطاني ليس لرفض الأفكار الماركسية (فهذا ليس جديدًا) فحسب، بل أيضًا لإحياء ما يُسمّيه الاشتراكية الديمقراطية المسيحية. والإحياء يعني تأكيد وجود ماضٍ من هذا النوع، وتحويله تراثًا.

استرعى التأثير الاجتماعي للكنائس المنشقة نظر المؤرخين، حيث ادعى مؤرخون مثل إيلي هليفي (Elie Halévy) وإدوارد تومسون (E. P. Thompson) أن الدين والكنيسة الميثودية بشكلٍ خاص كان لهما شأن حاسمٌ في منع نشوب

---

(41) Wolffe, p. 255.

الثورة في بريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وذلك باحتوائها الحركات العمالية والاحتجاجية وتأثيرها في خطابها[42].

جرت علمنة المجتمع الإنكليزي بالتدرّج، كما جرت علمنة الدولة. ولم تبقَ في بريطانيا المعاصرة قوانين تجمع الدين إلى الدولة أو تميّز ضد مواطنين بسبب الطائفة التي ينتمون إليها أو المذهب الذي يعتنقونه. لكن الكنيسة بقيت تؤدي دورًا رمزيًا في الهوية الوطنية. أما الكنيسة المشيخية التي قامت في مجمل بريطانيا فكانت ذات تأثير في صناعة الهوية الاسكتلندية. وحوفظ عليها وعلى تأثيرها التربوي والقانوني خلال الوحدة مع إنكلترا، لأن الكنيسة حافظت أكثر من اللغة على الوطنية الاسكتلندية حيةً[43]، وهي الوطنية التي بقيت حية على الرغم من الهوية البريطانية وأدت إلى نشوء البرلمان الاسكتلندي أخيرًا، أي في عام 2000.

استمرت الكنائس في القيام بدور في السياسة والحياة الاجتماعية، وكان التعليم في بريطانيا أهليًا تديرُه الجمعيات الكنسية. وساد الاعتقاد بأن الدين، مثلما هو أساس العمل الخيري، فإن الغيرة الدينية والالتزام الديني وحدهما يدفعان الفاعلين إلى تعليم الفقراء والاهتمام بصحتهم. كان هذا أمر يكاد يكون مفروغًا منه في مرحلة كانت فيها الكنائس تقف خلف العمل الخيري الذي يقدّم خدمات للمجتمع. وكان هذا أيضًا مصدر نفوذ وتأثير. وأدّت معارضة الكنائس إلى تأجيل إقرار نظام تعليمي رسمي في إنكلترا وويلز واسكتلندا. وحتى بعد إقرار التعليم الرسمي بقي التعليم الكنسي مهمًا كتعليم أهلي أو كتعليم خاص، وظلت الكنائس تعمل على احتكار التعليم.

في عام 1846 بدأت الدولة بإعداد المعلمين. وكانت جامعة لندن قد فتحت باب التعليم لغير الأنغليكان في عام 1825. وفي العام نفسه أيضًا نشر هنري بروم (Henry Brougham) (1778 -1868) كتاب ملاحظات عن تعليم الشعب. وبتأثير كتابه هذا نشأت جمعية نشر المعارف المفيدة (Society for

---

(42) Wolffe, p. 3.

(43) B. S. Turner, «Marginal Politics, Cultural Identity and the Clergy in Scotland,» *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 1, no. 1 (1981), pp. 89-113.

the Diffusion of Useful Knowledge). وفي المرحلة عينها راحت الدولة تتدخل مباشرة في التعليم مع قيامها بسلسلة تشريعات اجتماعية عمومًا مثل تحديد ساعات العامل بعشر ساعات في عام 1847. وفي عام 1870 أقر قانون التعليم الإلزامي الابتدائي، وأصبح في عام 1891 مجانيًا. وفي عام 1902 تلقّى التعليم الثانوي المعونة من الدولة.

كانت التطورات التي جرت في منتصف القرن التاسع عشر محورية لجهة تأسيس علاقة الدين بالدولة في بريطانيا، ولجهة تنظيم الدولة لشؤون تُركت في الماضي للكنائس والعمل الخيري، وهي المرحلة نفسها التي تشهدت النضالات العمالية والنضالات الكبرى من أجل حق الاقتراع العام. فنشأت حركة الميثاقيين (الشارتيين) التي طالبت في عصر رئيس الحكومة روبرت بيل بالمطالب المعروفة عن حق الاقتراع العام:

- منح حق الاقتراع للجميع؛

- دفع مرتبات لأعضاء مجلس العموم حيث لا تقتصر العضوية على من يمكنهم إعالة أنفسهم من دون عمل؛

- التصويت السري؛

- إلغاء شرط التملك اللازم للحصول على هذا الحق؛

- انتخاب البرلمان سنويًا؛

- تقسيمُ البلاد دوائرَ انتخابية متساوية.

ليس لدينا شك في وجود علاقة بين تصاعد دور المجتمع وتوسيع مشاركة الفرد السياسية العامة، وقرار الدولة التدخل في التأثير في تربيته وتعليمه، ونشوء التربية الوطنية. إنها أداة تطوير وضبط وتحكّم في الوقت ذاته.

علينا منذ الآن أن نسجّل أن الفصل الحاد للكنيسة عن الدولة لم يكن غاية واعية للقوى الاجتماعية والسياسية الرئيسة، فضلًا عن فصل الدين عن الدولة. وقبل أن ننتقل إلى التجربة الفرنسية التي سنعرضها في هذا الفصل باختصارٍ (لأننا سبق أن عرضناها في فصول سابقة) نقتبس مقولةً للباحث ألبرت آوتلر:

«القليل من الإنكليز والأميركيين طالب بفصل الكنيسة عن الدولة حتى نهاية القرن التاسع عشر»[44]. شمل ذلك جون ويسلي قائد الكنيسة الميثودية ومؤسّسها وغيره. فهو أيضًا لم يرفع مثل هذا المطلب على الرغم من أنه اتخذ موقفًا إيجابيًا جدًا من تطور العلوم والبحث العلمي ومناهضًا لسيطرة الكنيسة الفكرية على الدولة، أو العكس.

كان جون ويسلي روحانيًا عقلانيًا وحداثيًا، لكنه لم يرفع مطلب فصل الدولة عن الدين مع معرفته بأن الكنيسة الوطنية هي في النهاية مؤسسة سياسية، ومع أنه اعتبر تبنّي الإمبراطور قسطنطين للمسيحية أكبر لعنة حلّت بالكنيسة، لأنها أدخلت عليها المصالح الدنيوية[45]. لكن ويسلي رأى أنه لا يحصل الفصل بين الدين والدنيا إلا مع قدوم المسيا المخلّص في نهاية التاريخ. أما في التاريخ البشري نفسه فالدين والدنيا يختلطان، ولكل منهما وظيفة، ويفضّل أن يخدم كلاهما الواجب الديني والأخلاقي. وكانت المستعمرات في أميركا الشمالية، وذلك بعد الاستقلال بشكل خاص، المكان الذي نشأت فيه المطالبة الفعلية بالفصل الفعلي بين الكنيسة والدولة.

حتى تلك الفترة كان في الإمكان تصوّر أشكالٍ ثلاثة من التمايز بين الكنيسة والدولة:

- مجرّد تمايزٍ في الوحدة نفسها بين «سيفين» في خدمة الله، في الدين والدنيا، على حدّ تعبير البابا جيلاسيوس[46].

- القانون الذي يدعم كنيسةً أو يؤسّسها، كما في حالة «الأمر السامي» الصادر عن هنري الثامن بتأسيس كنيسة يقف على رأسها ويُعتبر مطارنتها الـ 28 أعضاء في مجلس اللوردات، أي إخضاع الكنيسة للدولة، ثم النزعة

---

(44) Albert C. Outler, «Biblical Primitivism in Early American Methodism,» in: Thomas C. Oden and Leicester R. Longden, eds., *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991).

(45) John C. English, «John Wesley, the Establishment of Religion and the Separation of Church and State,» *Journal of Church and State*, vol. 46, no. 1 (2004), pp. 83-90.

(46) تولى البابوية بين عامي 492 و496. وهو الذي نظّر لكون الكنيسة والحكومة ذراعين للكيان الكنسي نفسه، أو سيفين صنعهما الله: سيف روحي وسيف زمني على حد تعبيره.

للتحرر منه (ومنه نفهم الوقع الغريب على أذن من لا يعرف التاريخ الإنكليزي لصيغة التعديل الأول للدستور الأميركي الذي ينص على حظر أن تؤسس الدولة كنيسة).

- يمنع الإصلاح الدستوري الأميركي الأول الدولة من تأسيس كنيسة، لكنه يمنعها من وضعِ جدارٍ فاصلٍ بين مؤسسة الدولة ومؤسسة الكنيسة؛ الجدار الذي تجرأ أمثال جفَرسونَ على بِنائه[47].

في ما عدا تأسيس الهوية الإنكليزية على الصراع مع البابوية والمتمثل بإقامة كنيسة وطنية هي الكنيسة الأنغليكانية، قامت «بريطانيا العظمى» في عام 1707 مع إقرار البرلمان في وستمنستر رسميًا اتحاد اسكتلندا وإنكلترا وويلز، وأعلنت الوثيقة التي أُقرّت أن مملكة متحدة اسمها بريطانيا العظمى تشكّلت. تساءل المؤرخون كثيرًا عما يجمع هذه الكيانات التي على الرغم من تشابك علاقاتها تاريخيًا إلا أنها تختلف بعضها عن بعض باللغة والثقافة، وعاشت حروبًا وخصوماتٍ تاريخيةً. ولا شك في أن الحروب مع الكيانات الأوروبية (ضد فرنسا وإسبانيا تحديدًا) أدّت دورًا حيويًا في اختراع الأمة البريطانية بعد عام 1707، لكن حتى خلال الحروب التي تساهم كثيرًا في إنتاج تماسكٍ داخلي كانت البروتستانتية العامل الموحّد الأهم ضد دول كاثوليكية[48].

كان العداء الديني للكاثوليكية من أهم عوامل بلورة الهوية البريطانية[49]. والمهم هنا أن الدين يستخدم لتأكيد أمة اختارها الله، أي إن عنصر فكرة الاختيار الإلهي لشعب بعينه تُستعاد هنا وتستغل المشاعر الدينية في تشكيل هوية عصبوية على شكل رسالة تاريخية لشعب بعينه. هنا يكون الدين مركّبًا حقيقيًا في تطوّر الهوية القومية. يصح هذا في حالات مثل إيرلندا وبريطانيا والهوية الألمانية والصهيونية، كما مرت شعوب كثيرة بمثل هذه المرحلة. وتقع تقاطعات إما على مستوى المعنى والتفسير اللاهوتي أو على مستوى

---

(47) Hamburger, p. 59.

(48) Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, 2nd ed., Yale Nota Bene (New Haven: Yale University Press, 2005), pp. 367 – 368.

(49) المصدر نفسه، ص 368-369.

علاقة المؤسسة الدينية بالدولة في حالات التوسّع الاستعماري والتعبئة في زمن الحروب، أم في حالات الحركات الوطنية المقاومة للاستعمار الأجنبي المختلف دينيًا... وغير ذلك من الحالات. وتحصل حالات صراع وانقسام أيضًا على مستوى التفسير الأصولي للدين والقومية العلمانية المتطرفة، أو على مستوى معاكس مثل الصراعات بين حركات ومؤسسات دينية وجهاز الدولة.

كما كان للثورة الفرنسية وبعض مظاهر العلمانية المتطرفة أو حتى الإلحاد التي رافقتها، تأثيرٌ يدفع إلى التمسك بالدين وربطه بالهوية البريطانية في الجهة المقابلة، كان للحروب النابليونية هذا الأثر نفسه في الإنكليز. ومن مظاهر ربط الرموز الوطنية بالرموز الدينية تقديس شخصية الأدميرال نلسون، والمظاهر التي رافقت الاحتفال بيوبيل جورج الثالث في الكنائس الأنغليكانية وغيرها.

على الرغم من الاختلافات المذهبية الكثيرة داخل بريطانيا ذاتها لا يجوز تجاهل الهوية البروتستانتية الموحدة للكيانات الثلاث التي تألّفت منها بريطانيا. ولا شك في أن فهم تاريخ الكنائس البروتستانتية وأنماط التدين في إنكلترا وويلز واسكتلندا يساهم في فهم التشكل القومي للبريطانيين. ونرى أن تاريخ الدين في بريطانيا ومسألة البروتستانتية يساهمان على الأقل في تفسير لماذا في اسكتلندا وويلز وشمال شرق إيرلندا بقي التماهي الثقافي والسياسي مع بريطانيا (المملكة المتحدة لاحقًا) أقوى من القوميات المحلية؟ فالعلاقات الاقتصادية والقمع السياسي وحدهما لا يكفيان في فهم استمرار اللحمة على الرغم من الاختلاف، وعلى الرغم من تنامي المشاعر القومية الثقافية المحلية إلى حد التسيُّس في حالات كثيرة. ولا شك في أن نمط بناء المؤسسات الديمقراطية المحلية في مراحل متأخرة اضطلع بدور في تخفيف النزعات الانفصالية. لكننا نعلم أن ثمة حالات تؤدي فيها الانتخابات الديمقراطية إلى تعزيز النزعات الانفصالية عند صعود الهوية القومية ضد الأغلبية، كما يساهم من ناحية أخرى أيضًا في تفسير القطع الرئيس في التاريخ البريطاني مع انفصال 26 مقاطعة في جنوب إيرلندا وغربها عن بريطانيا (بإعلان الجمهورية في عام 1919 والحكم الذاتي في عام 1921 والاستقلال الفعلي بعد ذلك بسنوات). كما لا يمكن فصلها عن وجود عقيدة رسمية للدولة وسياسة التمييز والاضطهاد

الرسمية المتبعة ضد الكاثوليك، ولا سيما في أقاليم إيرلندا تحت الحكم البريطاني[50]، حيث فرضت قيود على تملّك الكاثوليك للأرض في إيرلندا، وكان البرلمان البروتستانتي يمثّل الأقلية البروتستانتية فيها فحسب.

نكرر هنا رأينا القائل إنه في حالة نظرية تعنى بصيرورة تاريخية تفيد العودة إلى المؤرخين أكثر من العودة إلى علماء الاجتماع (بمعنى الاختصاص الضيق)، فعلى الرغم من كثرة النظريات السوسيولوجية المتعلقة بالعلمنة التي تُسقَط على القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يُثبِت البحث التاريخي أنه لم يكن ممكنًا تشكّل هوية بريطانية موحدة في الأساس من دون البروتستانتية كهوية بالنسبة إلى الجماهير الشعبية التي تزور الكنيسة والتي لا تزورها، أي إنها كانت مهمة كهوية شعبية حتى حين كانت النخب تتجادل بخصوص العقائد. وقد يكون تحويل الدين إلى هوية وطنية هو نفسه من مظاهر العلمنة، ومن أدلة الترابط الضروري بينها وبين تبلور الدولة الحديثة ذات السيادة، لكن إذا صحَّ هذا فلا بدَّ من تغيير كامل في نظرية العلمنة. وهذه هي الروح التي تعاملنا فيها مع هذه النظرية في البحث؛ لأنه لا يجوز فهمها كمجرد فصلٍ بين الدين والسياسة، أو بين الدين والدولة.

لا شك لدينا في أهمية التركيز على الخلافات المذهبية في داخل بريطانيا، وذلك في فهم التعددية السياسية والبرلمان، في قرون تشكل الهوية الوطنية نفسها؛ لكن هذه الخلافات ينبغي ألا تطمس الشرخ الرئيس بين البروتستانت والكاثوليك في تشكّل هوية الدولة داخليًا أكان أم خارجيًا.

لم يُسمح لأعضاء الكنائس اللاامتثالية (المنشقة مثل المشيخية والميثودية) بخوض الانتخابات أو الجلوس في مجلس العموم حتى عام 1828، ولم يسمح للكاثوليك بذلك حتى عام 1829. وتمكن بنجامين دزرائيلي، رئيس الوزراء المعروف، أن يمارس العمل السياسي الرسمي في عام 1837، لأنه تحول من اليهودية إلى الأنغليكانية وهو في الثانية عشرة. فاحتُسب هذا يوم ولادته.

---

(50) Colley, p. 4.

أُقصِيَ الكاثوليك، فلم يسمح لهم بإشغال أي منصب رسمي. وفي القرن الثامن عشر تعرّضوا لضرائب عقابية ومُنِعوا من امتلاك السلاح، ومورس ضدهم تمييز في مناحي الحياة كلها، كما بيّنا. وتقول ليندا كولي إنهم في الواقع عوملوا كغير بريطانيين[51]. أما المنشقون البروتستانتيون على اختلاف مذاهبهم فبدأ التغيير في وضعهم منذ مرسوم التسامح في عام 1689 الذي سمح بممارسة شعائر المذاهب، ولكنه حصر هذه الإتاحة بالمذاهب التي تقبل عقيدة الثالوث. وتمكّن البروتستانت المنشقون (اللامتثاليون) الإنكليز والويلش (الويلزيون) من التسرب إلى النظام السياسي كله، وكذلك المشيخيون الاسكتلنديون. بهذا المعنى يمكن القول إن بريطانيا كانت دولة تعددية للبروتستانت فحسب.

على هذا الأساس كُتِب تاريخ بريطانيا، وصنعت الذاكرة الشعبية، بما فيها من مخاوف موضوعها العنف الكاثوليكي ضدَّ البروتستانت الإنكليز، وكأن بريطانيا تعرّضت لسلسة مؤامرات وكوارث ونكبات كان العنصر الكاثوليكي محرّكها الظاهر أو الخفي، بدءًا بالبابا في روما حتى الكاثوليكي الفرد في إنكلترا، مرورًا بفرنسا دولة وشعبًا.

حتى عام 1859 أحيا البروتستانت في إنكلترا وويلز بالصوم والصلاة ذكرى إعدام تشارلز الأول في عام 1649، وفي 29 أيار/ مايو احتفلوا بإعادة بناء الملكية في هذا التاريخ نفسه في عام 1660، واحتفلوا في الأول من آب/ أغسطس بإحضار السلالة الملكية البروتستانتية من هانوفر لتستلم الملك في عام 1714 لضمان عدم وقوعها في أيدي ملوك كاثوليك. أما يوم 5 تشرين الثاني/ نوفمبر فحظي بتقديس مزدوج، ففي هذا التاريخ نجا جيمس الأول مما يسمى بمؤامرة البارود في عام 1605 التي قيل إنها من تدبير كاثوليكي. وهو أيضًا تاريخ وصول وليم من أورانج في عام 1688 لإنهاء حكم الكاثوليكي جيمس الثاني.

أُعدَّت «روزنامة» المواعيد والمناسبات كلها إذًا لتحيي ذكرى نكبات وصراعات مع الكاثوليك. وتضمّن ذلك أيضًا مذابح 1641 في إيرلندا وحريق لندن 1666 التي اتهم الكاثوليك دائمًا بالوقوف وراءه. ونسجت الهوية عبر

---

(51) Colley, p. 19.

كتابة الأساطير وموضوعها الشر الكاثوليكي والضحية الإنكليزية، وعليها تشكّلت الهوية البريطانية كهوية مناقضة للكاثوليكية. وتقاطعت «الروزنامات» الاسكتلندية والإنكليزية والويلزية في هذا التمييز بين الأشرار والضحايا[52].

أدى الاختلاف عن فرنسا والصراع معها دورًا في إنتاج هذا التلازم بين الهوية البريطانية والبروتستانتية، حيث كان الآخر دائمًا هو فرنسا الكاثوليكية (وإسبانيا في مراحل معينة)، وهو التهديد الأكبر قبل الثورة الفرنسية وبعدها. وكما في صراع السويد ضد بولندا الكاثوليكية، وصراع الهولنديين من أجل الاستقلال ضد إسبانيا الكاثوليكية، كذلك استمد البريطانيون قوة من علاقة البروتستانتية بالتوراة والعهد القديم واستخدموا تشبيهات من حروب العبرانيين القدامى مع أعدائهم، وبدأت تظهر ملامح صورة الإنكليز الذاتية ثم البريطانيين كشعب الله المختار، وظهرت في الأدب والشعر تشبيهات بين أعدائهم والأشوريين والكنعانيين، وتشبيه الذات بالقدس (أورشليم). ويمكن إحصاء عشرات الأمثلة من هذا النوع في الغناء والشعر والمواعظ الدينية التي لم تخلُ من السياسة.

لم يتراجع التفسير الرؤيوي الكارثي للتاريخ الذي تتشبه فيه بريطانيا بإسرائيل التوراتية، وتشبّه معارضيها بممثلي الشيطان حتى إبان صعود العقلنة وانتشار العلوم في القرنين السابع عشر والثامن عشر[53]. وكمثال على ذلك تعرض ليندا كولي أهمية إدراك الموسيقار جورج فريدريك هندل لهذه العناصر في هوية مستمعيه بعد إقامته في بريطانيا في النصف الأول من القرن الثامن عشر، كما تقتبس انطباعات الملحن الألماني ريتشارد فاغنر عند حضوره كونشرتو تُعزف فيه موسيقاه مع الكلمات المستقاة من التوراة في وصف تتويج الملك جيمس الثاني، وغيرها من الموضوعات الوطنية التي يتعامل الإنكليز معها بخشوع ديني كأنها التوراة نفسها. جاءت انطباعات فاغنر هذه في كونشرتو حضره في لندن في عام 1852[54]، أي بعد تتويج جيمس الثاني بأكثر من قرن.

(52) Colley, p. 22.

(53) المصدر نفسه، ص 31.

(54) المصدر نفسه، ص 32.

وُضع النشيد الوطني الإنكليزي نفسه الذي يبدأ بالتضرع لحماية «ملكنا النبيل الملك جورج» (الذي أصبح الآن الملكة)، والذي يدعو الله إلى تحطيم أعداء الملك وبريطانيا، وعزف أول مرة في أحد مسارح لندن في عام 1745. وفي بداية القرن الثامن عشر أصبح هذا النشيد يسمى النشيد الوطني (National Anthem). ويعود هذا المصطلح نفسه إلى الإنكليز، فالنشيد الوطني الأول هو نشيد وطني بريطاني تضمّن كما هو واضح عناصر دينية.

ما نود قوله هنا في هذا العرض إن رفع الهوية الوطنية ومركزية الدولة في الحداثة رافقته عملية تقديس للدولة وللجماعة الوطنية، وإن هذا التقديس بداية لم يكن قائمًا بذاته بل مُستمَدًا من العقائد الدينية الرائجة والمصطلحات الدينية التقليدية المعروفة للسكان. وبهذا المعنى فإن القومية الأوروبية الحديثة بدأت بعلمنة مفاهيم دينية واستثمارها في تقديس الجماعة والمكان والقومية والوطن، لا بالانفصال عن الدين. كما أدّت دورًا في ذلك تلك التقاطعات بين الدين والوطنية على مستوى بلورة تلك الجماعة الوطنية. وسوف يكون علينا أن نتذكر ذلك في الفصل عن الديانة السياسية والمدنية. فالديانة السياسية لم تبدأ كأيديولوجيا علمانية شمولية (أو كلّانية) إلحادية أو غيرها، بل بإخضاع الدين والرموز الدينية لعملية تشكيل الهوية الوطنية، وتحويل الانتماء الديني إلى هوية متقاطعة مع الدولة والجماعة الوطنية.

ثانيًا: ملاحظات من التاريخ الفرنسي

في مغزى تدخُّل فرنسوا الأول في تعيين مناصب الكنيسة العليا من جهة وإبرام تحالف مع السلطنة العثمانية ضد ملك مسيحي. في أن الملكية المطلقة في فرنسا عملت أيضًا بمبدأ ملك واحد وقانون واحد ودين واحد. في أن هذه الصيغة تحمل في طياتها اضطهاد البروتستانت الفرنسيين، مثل اضطهاد الكاثوليك في بريطانيا. في تطوّر اضطهاد الأقلية في فرنسا. وفي الرد الروحاني عليه بموجة جديدة من الأنسنية الكاثوليكية واعتبار المذاهب كلها دينًا واحدًا.

في صعود دور السياسيين المحترفين المؤيدين للتسامح الديني من منطلق مصلحة الدولة، وأنموذج المستشار لوبيتال. وفي نشوء وظيفة السياسيين الذين

يدافعون عن سيادة الملك ويؤسّسون المجال السياسي كمجال قائم بذاته. في تجسيد مرسوم نانت لفكرة أن الملك يرتفع فوق المذاهب. وفي التنظير المرافق لمرسوم نانت. وفي تأكيد الوطنية في مقابل ضغط البابا على الملك هنري الرابع. في تنظير جان بودان وهوغو غروتيوس كمقدمة لظهور نظريات العقد الاجتماعي. في اتضاح أشد لدور السياسي في مرحلة كاردينال ريشليو على الرغم من كونه رجل دين.

في أنه كما في بريطانيا كذلك في فرنسا قامت الملكية المطلقة بمركزة العقيدة بما يتلاءم مع بداية تشكّل هوية وطنية فرنسية. في أن لويس الرابع عشر الذي أسطرَهُ التاريخ الفرنسي هو الذي ألغى مرسوم نانت. وفي نشوء فكرة عدم ولاء الأقليات الدينية وولائهم للدول البروتستانتية.

في أن إصلاح علاقة الكنيسة بالدولة بدأ في عهد لويس السادس عشر، وفي أن الثورة لم تبدأ هذه الصيرورة. في الثورة الفرنسية والدستور المدني للكهنوت. في أن إعلان حقوق الإنسان احترم حرية الضمير، لكن الدولة اضطهدت الكهنة الذين رفضوا أداء قسم الولاء لها. وفي انشقاق الكنيسة بين من رفضوا القسم ومن قبلوه، ونتائج هذا الانشقاق. في أن انتخاب رجال الدين بموجب الدستور المدني للكهنوت هو حق كل فرنسي حتى لو كان يهوديًا أو بروتستانتيًا أو ملحدًا. وفي منع غير الفرنسيين، بما في ذلك البابا، من المشاركة. وفي تشكل هوية قومية فرنسية عابرة المذاهب. في أن الدولة بموجب ذلك مستقلة عن الكنيسة، لكن الكنيسة تخضع لها.

في عقم نقاش ملائمة البروتستانتية للجمهوريات، والكاثوليكية للملكيات. في أن الثورة الفرنسية اخترقت قوانين العائلة وحصن الكنيسة بواسطة قوانين الزواج. في النظر إلى الزواج كتعاقد، وفي تأسيس فضاء الأمة في الوقت عينه كوجهين للصيرورة ذاتها، أي نشوء الفرد والأمة.

في استيعاب نابوليون حقيقة أن الفلاحين لم يتأثروا بالثقافة العلمانية. في التغييرات التي أدخلها نابوليون إلى العلاقة بالكنيسة. في تأسيس الدولة الحديثة وبيروقراطيتها وتنظيم مرافقها وقوننة الحياة المدنية في منظومة قانونية. وفي تأسيس التعليم التقني الحديث. في انتشار الماسونية عشية الثورة وبعدها، وفي

أثرها في الجمهورية الثالثة أيضًا. في تأسيس نظام التعليم الرسمي. وفي معنى قانون 1905 الذي يفصل الدين عن الدولة. في عداء بعض قادة الجمهورية الثالثة مثل إميل كومباس للدين. وفي كسب العلمانيين المعركة في شأن مناهج التعليم. في استمرار تحالف الدولة واليسوعيين في النشاط الاستعماري في الشرق.

ننتقل إلى عرض سريع للحالة الفرنسية باعتبارها حالة تاريخية، ولا سيما أننا تطرقنا إلى بعض جوانبها في القسم الأول من الجزء الثاني. ففي فرنسا اتخذت الصيرورة التاريخية التي نُسمّيها علمنة المجال السياسي، في البداية شكلَ إخضاع الكنيسة للدولة. فقد نظّمت الملَكية العلاقة بروما، فاكتسب الملك حق المشاركة في تعيين المناصب العليا في الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية، وتعزّز نفوذُه في داخلها باستمرار. والملك نفسه الذي وطّد كاثوليكية فرنسا، وفرْنس كنيستها التي غدت غاليكانية لاحقًا، أي فرنسوا الأول، هو الذي تحالف في النصف الأول من القرن السادس عشر مع تركيا العثمانية ضد الإمبراطور شارل الخامس. والواقع أنه تعلق بالتحالف العثماني لإنقاذ نفسه، لأنه كان قد خسر كل شيءٍ يومئذٍ أمام الإمبراطور الجديد شارل الخامس الذي ينتمي إلى آل هابسبورغ، وانتخب إمبراطورًا. فلم يعترف السلطان العثماني بشارل الخامس، واقتصر اعترافه به على كونه ملكًا لإسبانيا فحسب، واشترط على شارل الخامس حين تباحث الأخير معه في مشروع معاهدة صلح أن يقوم بإعادة الأراضي الفرنسية كلها التي استولى عليها إلى فرنسوا الأول[55].

بعد الإفراج عن فرنسوا الأول مدّ السلطان العثماني سليمان القانوني شبكة النجاة للملك المهزوم أمام الإمبراطور، ومنحه ما يحمل في التاريخ اسم الامتيازات التي وازنت هزيمته في أوروبا بقوته المسيحية في الشرق[56]،

---

(55) خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية: من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 63.

(56) مع أننا سوف نعود لاحقًا إلى هذا الموضوع في الجزء الثالث من الكتاب، نعطي هنا فكرة عن نظام الامتيازات الأجنبية: يضرب نظام الامتيازات أو «نظام الامتيازات الأجنبية» أصوله الفقهية في عهود الأمان أو الذمة التي منحها المسلمون لأهل الذمة والمستأمنين. و«المستأمنون» هم أهل الذمة الذين يأتون من «دار الحرب» ويقيمون في «دار الإسلام». وتعني الامتيازات باللغة العثمانية في الأصل =

وعقد معه الاتفاقات. ووجد فرنسوا الأول في هذه «المنح» السلطانية نجاته

= «إذن نامة»، أو «عهد نامة»، وهذا المعنى ليس ما فُهم لاحقًا من مصطلح الامتيازات. وكان الإيطاليون أول من استخدمها بمعنى اتفاق أو اتفاقات. ولم يكن نظام «عهود الأمان» عثمانيًا بل مارسته قبل قرون عدة كنظام تجاري - سياسي للمستأمنين الدول الأيوبية والسلجوقية والمملوكية، تبعًا لعلاقاتها السياسية والتحالفية مع الدول التي مُنِحت هذا النظام من العهود. انظر: ماري سركو السكيف، الامتيازات الأجنبية وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية على سورية «بلاد الشام»: في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010)، ص 34-56. ومارسته الدولة العثمانية باعتباره نظامًا تجاريًا - سياسيًا. ومثاله ما منحه السلطان للبندقية في عام 1482، غير أن دخول البندقية في حرب ضد السلطان، ووقوف فلورنسا إلى جانبه ضد البندقية دفعه إلى تحويل هذه الامتيازات رسميًا من البندقية إلى فلورنسا (خليل إينالجيك ودونالك كواترت (محرران)، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، ترجمة عبد اللطيف الحارس وقاسم عبده قاسم، 2 مج (بيروت؛ طرابلس الجماهيرية: دار المدار الإسلامي، 2007)، مج 1: 1300-1600، ص 344-345.

لكنه شهد تطورًا سريعًا في العصر العثماني بفعل ازدياد التشابكات التجارية - السياسية بين الدولة العثمانية وأوروبا، وتحول الدولة العثمانية إلى لاعب أساس في الصراعات الأوروبية - الأوروبية في جنوب شرق أوروبا والبحر المتوسط إبان الحروب الدينية. ومنذ خمسينيات القرن السادس عشر أخذت الامتيازات ترتبط أكثر فأكثر بالصراع الضاري الذي نشب بين الدولة العثمانية والإمبراطورية الرومانية المقدسة. واعتبر العثمانيون الدول البروتستانتية كلها في الغرب حلفاء طبيعيين لهم تحت عبارة «اللوثريين» الشاملة في الصراع ضد البابا (انظر: إينالجيك وكواترت، ص 524).

تطوّر هذا النظام في مرحلة انقلاب توازنات القوة بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية من نظام تجاري تحفّزه الاعتبارات السياسية إلى نظام حمائي سياسي للدولة التي تحصل على «الامتيازات» لإحدى الطوائف. يعتبر «العهد» الذي منحه السلطان العثماني سليمان القانوني (1520-1566) في عام 1535 للملك فرنسوا الأول ملك فرنسا الأساس الذي انطلقت منه عمليات تحول هذا النظام. ومنحه السلطان في سياق تحالفه مع الأمراء البروتستانت الذين كان يطلق عليهم عبارة «اللوثريين» ضد الإمبراطورية برأسيها الممثلين بالبابا والإمبراطور الذي ينصّبه البابا. ولم يكن فرنسوا الأول بروتستانتيًا لكنه دخل في صراع ضار مع الإمبراطور شارل الخامس انتهى بهزيمته وأسره. وبعد فك أسره وبغية تعزيز وضعه في مواجهة الإمبراطور طلب فرنسوا الأول من السلطان سليمان القانوني تعزيز قوته. فمنحه السلطان ذلك بما سيعرف لاحقًا بـ «معاهدة الامتيازات العثمانية الفرنسية». ولمزيد من التحليل المكثف لموقع هذه المعاهدة في العلاقات العثمانية - الأوروبية عمومًا والفرنسية خصوصًا انظر: ثريا فاروقي، الدولة العثمانية والعالم المحيط بها، ترجمة حاتم الطحاوي؛ مراجعة عمر الأيوبي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2008)، ص 85-87 و92-99. وتطور هذا العهد إلى إعطاء ملك فرنسا حق حماية الكاثوليك كافة من رعايا ممالك أوروبا في الشرق. وسيغدو مع تحول الدولة العثمانية من طور القوة إلى طور الضعف والانحطاط إلى أنموذج تطالب به الدول الأخرى، ثم ما لبث هذا الأنموذج أن تطور لتكتسب الدول الأوروبية، بما فيها فرنسا، مزيدًا من الامتيازات الحقوقية والثقافية والطائفية وصولًا إلى توسّع حجم المشمولين من أبناء طوائف المجتمع المحلي بالحماية بتلك الامتيازات، ثم حماية كل منها لإحدى الطوائف المسيحية المحلية، الأمر الذي شكّل في مرحلة نشوء السوق العالمية أداة للتوسع =

بالفعل، بينما كانت بالنسبة إلى العثمانيين جزءًا من استراتيجيتهم في تقويض الإمبراطورية الرومانية المقدسة، والحيلولة دون القيام بحملة صليبية جديدة، ودعم أعداء الإمبراطور والبابا جميعهم، وفي مقدّمهم البروتستانت والكالفنيون واللوثريون في ألمانيا، وألمح في رسالته إلى الأمراء الألمان البروتستانت إلى كونه يعتبرهم قريبين من المسلمين، بعد أن تخلّوا عن الأوثان وتمردوا على البابا. ووفق إينالجيك سيساهم موقف السلطان في إرغام آل هابسبورغ على تقديم التنازلات للبروتستانت، ما كان له أثره المهم في الاعتراف الرسمي بالبروتستانتية في نهاية المطاف[57].

بالعودة إلى أصل موقف فرنسوا الأول، فإن تحالفه مع السلطان العثماني كان يعني أن الاعتبارات المصلحية لفرنسوا الأول باتت تعلو في أهميتها على الاعتبارات الدينية. كما يعني أن الصراع مع المذهب القريب أكثر تهديدًا للنظام من الدين المختلف والبعيد[58].

دان بيتر مارتر الثيولوجي البروتستانتي المعاهدة، واعتبرها غير قانونية

= الغربي الاستعماري في الدولة العثمانية. وسيشكل التدخل الفرنسي - الأوروبي في عام 1860 منعطفًا، تحول فيه نظام الامتيازات إلى نظام للتدخل الأجنبي. في 9 أيلول/ سبتمبر 1914 ألغى الاتحاديون المسيطرون على جهاز الدولة العثمانية نظام الامتيازات «الذي كان أكثر ما يحزّ في نفوس العثمانيين ألمًا وشكوى» لـ «امتياز الأجنبي عليهم في عقر دارهم» على حد تعبير يوسف الحكيم، واعتبر يوم إلغائه يومًا وطنيًا. انظر: يوسف الحكيم، سورية والعهد العثماني، ذكريات؛ 1، ط 4 (بيروت: دار النهار للنشر، 1991)، ص 200.

(57) لكن الجديد في موقف السلطان من الكالفنيين واللوثريين خلافًا للكاثوليك هو محاولة تأسيس موقفه منهم على القرب اللاهوتي بين الإسلام وبينهم، وعبّر ذلك عن حقيقة «أن حماية اللوثريين والكالفنيين ومساعدتهم ضد الكاثوليك قد أصبحت حجر الزاوية للسياسة العثمانية في أوروبا» بهدف «إحداث انقسام سياسي في أوروبا، وإضعاف آل هابسبورغ، وعرقلة تنظيم حملات صليبية جديدة». انظر: خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية: من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد م. الأرناؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2002)، ص 57-61 و65.

هذا القرب الذي سيلحظه رواد حركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر في سبيل تقويض السلطة المشيخية في الإسلام، وتحريره من «المزيدات» التي تعوّق استيعابه الحداثة.

(58) دخلت الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر طرفًا في المنظومة الحقوقية إذا صح التعبير عبر اتفاقية كارلوفتسا، حيث أول مرة تُعقَد اتفاقية وفق طروحات غروتيوس بين دولة مسيحية ودولة مسلمة.

باعتبارها معاهدةً غير شرعية بين مسيحيين وكفار. في حين أن غروتيوس، المفكر الحقوقي الهولندي وأحد أبرز واضعي مفهوم السيادة في القانون الدولي، اعتبرها معاهدةً مع جيرانٍ أوصى الرب بحمايتهم ومعاملتهم بمحبة[59].

يبقى الأساس بالنسبة إلينا هنا أن الملك الذي أسّس تدخُّلَ الدولة في التعيينات الكنسية وبدءَ تحويل الكاثوليكية الفرنسية إلى كنيسة وطنية، هو ذاته الملك الذي كان مستعدًا للتحالف مع السلطان العثماني ضد ملك مسيحي آخر. وجسّدت هذه الوقائع بشكل واضح صعودًا لمنطق الدولة فوق الاعتبارات الدينية، أو تفوّقه على اعتبارات العقيدة.

سادت في فرنسا بين عامي 1520 و1560 القاعدة التقليدية في الحكم المطلق في بداياته: إيمان واحد وقانون واحد وملك واحد. ففي هذه السنة الأخيرة بدأ البروتستانت يطالبون بالحرية الدينية في المملكة. وتشدّد السوربون الذي كان يشغل مكانة السلطة الدينية الروحية في فرنسا في مواجهة هذه المطالب، في حين تساهل فرنسوا الأول الذي تأثّر بالأنسنية الكاثوليكية. وجرت حوارات عدة في عهده، وبعد إخفاقها تضاعف الاضطهاد، ولا سيما بين عامي 1540 و1547. وامتدت سياسة الاضطهاد إلى عهد هنري الثاني (1547-1559)، ولا سيما بعد تحقيق السلام مع إسبانيا حصن الكاثوليكية في تلك المرحلة.

كردة فعل، ظهر في تلك المرحلة تنظير واسع للوفاق الديني على نمط الأنسني نيكولاوس كوزانوس. وكان غيوم بوستيل (Guillaume Postel) (1510-1581) أهم رموزه، إذ يمكن فهم دعوته لدين واحد هو المسيحية اعترافًا بتشابه الديانات التي دعا إلى أن تتعايش بسلام إلى أن تتوافق على المشتركات التي بينها، والتي تمثّلها المسيحية. وفي نقده البروتستانتية كان

---

(59) Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford, [England]: New York: Oxford University Press, 1999), p. 103.

يؤكد ريتشارد تاك الجانب المصلحي عند غروتيوس الهولندي نفسه. فقد اتخذ هذا الموقف من المعاهدة الفرنسية لتبرير تحالفات هولندا، القوة التجارية، مع سلطان جاوا في جزر الهند الشرقية في صراعها مع البرتغال على التجارة في تلك المناطق.

بوستيل أول من قدم مقارنة بينها وبين الإسلام، ليس من منطلق نقدي فحسب، بل من منطلق تخصصي هو معرفته ودراسته اللغات السامية العربية والعبرية والسريانية وغيرها، وحين كتب من خبرته في بعثة فرنسا لدى السلطان سليمان القانوني، فإنه كتب بشكل إيجابي عن الإسلام.

بدأ فرنسوا الثاني مرحلة وفاق وتسامح أهلي، ولا سيما بين عامي 1559 و1562. وفي هذه المرحلة تحديدًا بدأت الكالفنية تضم شخصيات من آل بوربون[60] والأمير دو كوندي.

في حينه كان بيت غيز الملكي سند الكاثوليكية. والتفَّ الكالفنيون (سُمّوا في فرنسا الهوغونو (Huguenots)) حول عائلة بوربون. وانتشرت عقيدتهم وتعاليمهم في المدن، وعرفوا بإتقانهم الحرف والتجارة بشكلٍ خاص.

أدى الهوغونو دورًا مهمًا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في فرنسا، ولاحقًا في تيارات التنوير الفكرية وفي الحياة السياسية عبر النفوذ في الأخويات الماسونية الناشطة في القرن التاسع عشر. وكان طبيعيًا في القارة الأوروبية عمومًا أن تكون مواقف الأقليات والطوائف البروتستانتية قريبةً من الليبرالية في السياسة وغيرها، حتى أصبح الأمر تقليدًا، وأصبح هذا ما يعنيه الانضمام إلى طائفة الهوغونو الفرنسية التي عرف منها في مرحلة متأخرة عدد من العلماء ومنظّري التنوير، وكان غيزو رئيس الوزراء الليبرالي في عهد لويس فيليب في عصر الترميم بعد الثورة الفرنسية ينتمي إليها. وشكّل نشاطهم المهني والتجاري أحد أهم المصادر لنظرية ماكس فيبر عن علاقة الأخلاق البروتستانتية بنشوء الرأسمالية في فرنسا، وبعد ذلك في ألمانيا، أي بعد هرب كثير منهم إلى ألمانيا في نهاية القرن السابع عشر بعد إبطال مفعول مرسوم نانت في عام 1685.

دامت الحرب الأهلية في فرنسا من عام 1559 حتى صدور مرسوم

---

(60) من الواضح أن بروتستانتية لوثر لم تنتشر في فرنسا، لصعوبة أن تنتشر أفكار ألمانية فيها، بسبب الموقف السلبي «القومي» من ألمانيا، في حين أن الأفكار الكالفنية في جنيف تأتي من ثقافة فرنسية أيضًا.

نانت، وتداخل فيها الصراع الإنكليزي الفرنسي ومؤامرات مشتركة بين الملكة إليزابيث وأمراء البوربون ودو كوندي وغيره من النبلاء ضد الملك والملكة الأم صاحبة النفوذ كاترينا دي ميديتشي[61] التي وقعت بينهم وبين مؤامرات المتعصبين الكاثوليك من آل غيز. وتخللت الصراعات هدنات عدة جرى فيها إقرار تسامح نسبي مع العبادات البروتستانتية في مناطق محددة.

حاولت الملكة الأم أن تفرض حوارات متتالية وغير مسبوقة بين رجال دين كاثوليك من فرنسا وبروتستانت (من إنكلترا وسويسرا) في الفترة الواقعة بين 19 أيلول/ سبتمبر و14 تشرين الأول/ أكتوبر 1561، في ما يشبه مجمع «نيقية» جديدًا لتحقيق السلام الديني. وفي هذه الحوارات ظهر الفرق بين فئة السياسيين الجديدة الراغبة، على الرغم من كاثوليكيتها، في تحقيق السلام بين المذاهب من أجل الاستقرار السياسي والاقتصادي، وفي مقدمهم ميشيل دي لوبيتال (Michel de l'hôpital) (1507-1573) من جهة، ورجال الدين الذين حوّلوا الحوار إلى سجالات طويلة بين متخاصمين[62]. وبرأينا ثبت في تلك الحوارات ما يثبت في عصرنا بشكل متكرر، وهو أن التسامح الديني لا يكون بالحوار بين رجال الدين كممثلين لمؤسسات دينية، وإنما نتيجة مصلحة الدولة في أن تفرضه كتسامح أهلي يجد له لاحقًا تسويغات وتفسيرات وشرعنات دينية. وفي تلك الحالة لا بد من أن يتحول في النهاية من تسامح إلى اعتراف بشرعية التعددية الدينية. وكان السياسيون الداعون إلى التسامح إيرازميين في نهجهم الديني في الواقع (أنسنيين على نهج إيرازموس). ويفيد هنا أن نقتبس ما يعبّر عن موقف السياسي كمهنة صاعدة وكتفرغ في تلك الفترة. والاقتباس من كلمة لوبيتال إلى المجتمعين من رجال الدين الذين حضروا جلسة موفدي أعضاء البرلمان إلى جلسة سان جرمان التي دعت إليها الملكة لاختيار مجلس

---

(61) كاترينا دي ميديتشي (1519-1589): ابنة لورنزو الثاني حاكم فلورنسا وزوجة هنري الثاني ملك فرنسا وأم لثلاثة من ملوك فرنسا هم فرنسوا الثاني وشارل التاسع وهنري الرابع. وكانت وصية على عرش فرنسا أيام شارل التاسع وكانت وراء مذبحة سان بارتيلمي (1572).

(62) فرض لوبيتال بالتعاون مع الملكة الأم كاترينا دي ميديتشي مرسوم تسامح مع الهراطقة في كانون الثاني/ يناير 1563 هو الأكثر جذرية قبل نانت، وأجهض بفعل تجدد الاشتباكات المذهبية في آذار/ مارس من العام نفسه.

سياسي في كانون الأول/ ديسمبر 1562: «لا يريدكم الملك أن تتشاجروا من أجل معرفة أي الآراء هو الأفضل، لأن المسألة هنا لا تتعلق بواجب تأسيس الديانة، بل بواجب تأسيس الدولة[63]، حيث يبقى المحروم نفسه مواطنًا. وعليه نستطيع أن نعيش بسلام مع أشخاص متنوعي الآراء، على غرار ما نرى في العائلة الواحدة ...»[64].

هنا، في طريقة تفكير السياسيين كفئة جديدة، يتضح بشكلٍ جلي أخذُ الفرق بين الاعتبارات السياسية للدولة واعتبارات المؤسسة الكنسية. فالأولى تنطلق من ضرورة ترسيخ الولاء للدولة قبل الولاء للدين والمذهب. وهذا لا يعني أن التسامح كان دائمًا هو التعبير الملائم عن مصلحة الدولة، لأن مصلحة النظام الحاكم تطلبت في مراحل معينة تغيير سياسة التسامح إلى عكسها، وظلت هذه هي الحال إلى أن ترسخت الحرية الدينية كجزء من النظام نفسه. كما ورد في خطاب ميشيل دو لوبيتال ذاته في سان جرمان في عام 1562: لم نأت إلى هنا لننظّم الدين، بل لننظّم الدولة[65].

بني مرسوم نانت عمليًا على نظريات جان بودان عن السيادة. وجسّد المرسوم في الواقع فكرة أن الملك يقف فوق الديانات. وفي حالة وجود التعددية الدينية فإن الملك هو الضامن للوحدة. لذلك أمكن إلغاؤه في عام 1685 بإرادة من الملك أيضًا. وفي تلك المرحلة تجسّدت السيادة في الملك، أما في عصرنا فنقول الدولة تقف فوق الديانات، والدولة هي ضامن الوحدة.

يرتبط تطوّر الدولة الحديثة التي اتخذت بداية صيغة الحكم المطلق، بنشوء فئة السياسيين، وهي فئة تمارس السياسة بصفتها العامة، لا بصفتها قوة خاصة إلى جانب الحاكم. وتمارس السياسة ليس بصفتها تملك سلطة، أو تمنح السلطة كما نقصد بسياسيي اليوم، بل نقصد سياسيين مهنيين، هم عبارة

---

(63) ليس المقصود هنا بالطبع الجمهورية ضد الملكية كما أصبح المصطلح يعني لاحقًا، بل المقصود هو الدولة، مع تأكيد الجانب العام فيها.

(64) لوكلير، ص 608-609.

(65) Emile Perreau-Saussine, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, Translated by Richard Rex (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 25.

عن مستشارين ووزراء وغيرهم يعملون في مساعدة الدولة (الملك بدايةً) على احتكار السلطة. «نحن نرى في كل مكان أن تطور الدولة الحديثة قد ابتدأ مع الأمير الذي اتخذ إجراء بنزع ملكية القوى «الخاصة» المستقلة التي تمارس إلى جانبه سلطة إدارية، أي نزع الملكية من كل من يملك وسائل إدارية أو وسائل عسكرية أو وسائل مالية، أو كل أنواع الثروات القابلة أن تكون موضع استخدام سياسي»[66]. وهذا يشمل الإقطاع والأخويات الحرفية التي حظيت باستقلالية وحقوق سياسية في المدن الحرة في العصر الوسيط، كما يشمل ما يمكن أن تستثمره الكنيسة للحصول على قوة سياسية. «إننا نعاين، من خلال سيرورة نزع الملكية السياسية هذه التي تحققت في كل بلدان الأرض بنجاح يتفاوت بين بلد وآخر ولادة نوع جديد من «رجال السياسة المحترفين»... إننا نعاين أناسًا لا يريدون هم أنفسهم أن يكونوا أسيادًا، شأن القائد الكاريزمي، بل نراهم أولًا يجعلون أنفسهم في خدمة الأمير الذي تؤمن إدارة مصالحه السياسية لهم كسب القوت من جهة، ومضمونًا مثاليًا لحياتهم من جهة ثانية... لقد شكل هؤلاء في الماضي بالنسبة للأمراء أداة السلطة السياسية الأكثر أهمية، ووسيلة نزع الملكية التي تمت لصالحهم»[67]. فهذه العملية اتخذت في الشرق أشكالًا مختلفة مثل تعيين الوزراء. والوزير هو المنصب الذي أخذته الخلافة العربية من فارس، اسمًا ومسمى. كما اتخذ في الدولة العثمانية صيغة وظيفة الصدر الأعظم التي تشابهت في نهايات الدولة مع وظيفة رئيس الحكومة الحديثة في الغرب.

نحن نتحدث إذًا عن صيرورات تاريخية طويلة المدى في تطور الدولة، لا عن حدث واحد قطع مع الماضي. لكن فئة السياسيين والقانونيين باعتبارها فئة إدارة هي من نتاج مرحلة نشوء الجهاز الإداري للدولة الحديثة بدءًا بتأسيس الملكية المطلقة، وانتهاء بنشوء الصراع بينها وبين البرلمان في شأن تشكيل الجهاز الإداري للدولة وتبعيته للملك أو للبرلمان.

اتخذت نظريات الحق الطبيعي التي كانت قائمة في الفكر القضائي

(66) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 270-271.

(67) المصدر نفسه، ص 272.

المسيحي في العصر الوسيط طابعًا دنيويًا في مرحلة تأسيس الملكية المطلقة والدولة الوطنية عبّر عنه قانونيون ورجال سياسة جدد. ويُعتبر «القضاة الأوائل» (Prodestat) الإيطاليون ورجال القانون الفرنسيون التابعون للملك من كبار ممثلي هذا التوجه العقلاني الذين أوجدوا السبل القانونية لانتزاع سلطة الإقطاع لمصلحة السلطة الملكية، ومنهم اللاهوتيون أيضًا وأهل القانون الذين نادوا بنظرية الحق الطبيعي، ورجال قانون البلاط والقضاة البارعون عند الأمراء القاريين، ومنظرو الحق الطبيعي في هولندا[68]. أحاطت هذه الفئات الحديثة من قانونيين وسياسيين بالحاكم وساهمت في بناء المجال العام للدولة الحديثة التي تحتكر السلطة. وكانوا أحد أهم أدوات إزالة آثار الحروب الطائفية الدينية بتثبيت سلطة الدولة ورفعها فوق المصالح الفئوية، وحتى المذاهب.

اتخذت الحروب الدينية في فرنسا أشكالًا غاية في الوحشية في ممارسة طرفيها. وفي فترة الثورة البروتستانتية وهيجانها في أوروبا جرى حرق التماثيل والصور الدينية والأيقونات واللوحات الفنية التي تحمل صور العائلة المقدسّة، كما أحرقت المسارح في ألمانيا وهولندا وفي مقاطعاتٍ فرنسية مثل بروفنس ودوفينيه في العقد السابع من القرن السادس عشر. كما جرت ممارسات بشعة جدًا وصلت إلى حدّ التمثيل بأجساد الأحياء المترتب عن شيطنتهم وجعلهم تجسّدًا للشرّ، وبالتالي إباحة كل شيءٍ ضدهم، بما في ذلك التعذيب وقتل الأطفال.

في تلك المرحلة دفعت الملكية الفرنسية بقوة إلى مواقف أكثر اعتدالًا من توجّهات البابا والبرلمان على حد سواء. كانت هذه هي الحال تحديدًا مع مرسوم عام 1563 الذي استخدم أول مرة تعبير «حرية الضمير»، وفي مرحلة الاستقرار النسبي أيضًا بين عامي 1564 و1566. وظلت الحال على هذا المنوال حتى شملت الحرب الأهلية الملكية ذاتها بتحويلها إلى طرف في الصراع، ووصلت الحرب الأهلية إلى قمتها في مجزرة سان بارتيلمي في عام 1572 التي أطاحت جهد التسامح الأهلي الذي استمر اثنتي عشرة سنة.

عادت مرحلة التهدئة السياسية في مرحلة حكم هنري الرابع (دو نافار)

---

(68) فيبر، ص 295.

(1589-1598) البروتستانتي الذي أبقى للكنيسة الكاثوليكية نفوذها، كأحد أسس الدولة الملكية، لكنه ما لبث أن اعتنق الكاثوليكية كمسألة شرعية شعبية. واستغلّ ذلك كي يصدر مرسوم نانت المعروف. وصاحب صدوره تنظيرًا يقترب من أن يكون من مصادر العلمانية التاريخية كتنظير لسلطة الدولة، وذلك من خلال تأكيده الجمع بين الولاء للدولة والتسامح الديني بين المذاهب. وتعرّض هنري الرابع لإعلان براءة ومذكرة عزل أصدرها غريغوري الرابع عشر. لكن تدخّلات البابوات هذه أدت إلى تصاعد النزعة الغاليكانية في الدولة وفي الكنيسة الفرنسية نفسها، كنوع من ردة فعل قومية على محاولات فرض وصاية خارجية (كما في حالة محاولة البابوات عزل إليزابيث في إنكلترا، لكن بدرجة أقل، لأن الأمر جرى في فرنسا داخل الكاثوليكية). ومن الواضح أن البابوات لم يدركوا أن الدول والمجتمعات والشعوب مرّت بتغيرات جذرية منذ صراع البابا ألكسندر الثالث والإمبراطور فريدريك بربروسا على من يُعيّن قيّمًا على الكنيسة الإمبراطورية، وأدى الصراع يومها إلى تأليف البابا تحالفًا مع أمراء اللومباردي وإذلال الإمبراطور، من دون أن يرى شعبه في ذلك مسًّا برمز سيادي أو قومي[69]. ولم يدركوا أن نزعة جديدة هي النزعة القومية تعلن عن نفسها، مع تصاعد قوة الدولة والطبقة الوسطى وتوحيد اللغة المحلية. وعارض البابا مرسوم نانت لكنه في النهاية تساهل من منطلق اتقاء شر أعظم.

حافظ لويس الثالث عشر على تطبيق مرسوم نانت، لكنه تخلّص من البروتستانت كحزب سياسي. وتصاعد دور السياسيين في هذه الفترة. وربما كانت كتابات جان بودان (Jean Bodin) (1530-1596) التعبير الأهم عن صعود عنصر السياسة في وحدة الديني والسياسي. كان بودان سياسيًا وحقوقيًا كاثوليكيًا ناقدًا وصاية البابا على الملوك. وهو صاحب فكرة أن السيادة[70] لا تتجزأ قبل روسو. وبرزت عنده ميول ربوبية تأليهية وتبنيًا لنوع من الدين

---

(69) من غرائب التاريخ ومألوف كتابة التاريخ أن النازية استخدمت فريدريك بربروسا رمزًا قوميًا في إعادة كتابة تاريخ أوروبا من منطلق جرماني، ولمساواة التطلعات الإمبراطورية لذلك الملك بتطلعات القومية الألمانية في العهد النازي.

(70) Blandine Kriegel, «The Rule of the State and Natural Law,» in: Ian Hunter and David Saunders, eds., *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave, 2002), pp. 13-26.

الطبيعي، وظهرت عنده بقوة المفاهيم التي تميز الدين من الدولة[71]. وتطوّرت أولوية السياسة لاحقًا عند المفكر الحقوقي الهولندي هوغو غروتيوس[72]. وشخّص بودان الدولة المركزية الملكية القوية كعلاج، بل العلاج للفتن المذهبية. ولا شك في أن اعتبار بودان وغروتيوس آباء نظرية العقد الاجتماعي ومنظّرين للدولة هو تأريخ للأفكار في مكانه.

ورث كاردينال ريشليو دور لوبيتال بقوة أكبر. هنا لدينا مثال أوضح للسياسي مع أنه رجل دين، بل لهذا السبب بالذات. فهو رجل دين، لكنه لا يتصرّف كممثل لفئة الإكليروس القديمة، بل بصفته المستشار السياسي الذي يعمل بموجب منطق الدولة ويعارض الحروب المذهبية بقوة. وتمتعت فرنسا في عصره بحرية دينية تتجاوز تلك الموجودة في بريطانيا، بل أصبحت ملاذًا لطالبي الحرية الدينية. ويورد لوكلير اقتباسًا دالًا على طريقة تفكير كاردينال ريشليو الذي يؤكد الرابطة الوطنية باعتبارها رابطة أقوى من الرابطة المذهبية في ما يتعلق بالدولة: «إن تنوّع الأديان لا يجعل منّا دولًا مختلفة. فنحن، وإن كنا منقسمين في الإيمان نبقى متّحدين في خدمة الأمير، بحيث يستحيل على أي كاثوليكي أن يفضّل إسبانيًا على فرنسي من الهوغونو في الشؤون المتعلقة بالدولة»[73].

---

(71) Paul L. Rose, «Bodin's Universe and its Paradoxes: Some Problems in the Intellectual Biography of Jean Bodin,» in: E. I. Kouri and Tom Scott, eds., *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday* (Houndmills, Hampshire: Macmillan, 1987), pp. 266-288.

لم يكن بودان من منظري العقد الاجتماعي ولم يتخلص من النزعة الدينية، وإن بلغ تسامحه حد اتهامه بإيواء بروتستانتيين متطرفين إبان الحرب وسجنه جراء ذلك. لكنه نظر إلى الحكم المطلق الذي يفصل البنية التنفيذية عن الدستورية. واعتبر شرعية الملك المطلقة مصدر سلطات الدولة، ونفى أن تكون الكنيسة فوقه. انظر: Nicholas Henshall, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy* (London; New York: Longman, 1992), pp. 126-127 and 204.

(72) عند هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (1583-1645) الهولندي، الملك يقرر في شؤون الدين، ومصلحة الدولة تتحكم بالسياسة الدينية، وهي التي تقرر التسامح في شأن الفرق المنشقة من عدمه. وأساس الدولة هو الإقليمية، أي السيادة على الأرض. أصدر غروتيوس كتابه المعروف قانون الحرب والسلم في باريس (1625). اعترض على فكرة شن الحرب لأسباب أو أهداف دينية، كما أكد سيادة الدولة في شؤون القدسيات، وظل وفيًا لفكرة وحدة العالم المسيحي لأسباب حضارية.

(73) لوكلير، ص 710.

يصعب الحسم، بالطبع، هل الانقسام المذهبي هو نتاج الخلاف المصلحي والصراع السياسي أم أن النقاش المذهبي نقاشٌ فعلي ناجمٌ عن إيمانٍ عضبوي؟ لكن الأمرين اختلطا بالتأكيد. ومما لا شك فيه أن المنافسة السياسية الحادة والمصالح دفعت الخصوم إلى الانضمام إلى معسكراتٍ مذهبية مختلفة، والعكس صحيح. وتحوّلت المنافسة إلى حربٍ أهلية في فرنسا[74] استمرت أربعين عامًا، وانتهت بصدور مرسوم نانت في عام 1598 من دون أن يُحسَم الصراع نهائيًا. نتيجة ذلك، حافظ الهوغونو على مكانتِهم كأقلية تتمتع ببعض الامتيازات، من حرية المعتقد إلى الاحتفاظ بحامية عسكرية لهم في بعض المراكز. لكن مرسوم نانت لم يؤدّ إلى انتشار التسامح الديني في المجتمع الفرنسي، ولم يتجاوز إنجازه تأجيل حسم الصراع حتى نهاية القرن السابع عشر.

أدّت الحرب الأهلية في فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى نتيجتين مهمتين في سياق مركزة السلطة الملَكية. فقد استُنزِفَت الأرستقراطية في الحرب والمذابح المتبادلة، كما جرى أخذ العامة في الاعتبار عندما اعتنق هنري الرابع من آل بوربون المذهب الكاثوليكي لإرضاء عامة الفرنسيين والمعسكر الكاثوليكي من ناحية، وعندما تزوج كاثوليكية[75] من عائلة والدته الفلورنسية نفسها، لكنه أبدى تسامحًا تجاه الهوغونو من ناحية أخرى.

أدى بروز السياسة، أي بروز دور الدولة المستقل، إلى وضع يبدو متناقضًا في أوروبا، فكلما كان الحاكم لامباليًا دينيًا، أي كلما قل تديّنه، زاد إصرارُه على أن يكون هو المرجع في شؤون الدين والقدسيات عمومًا. وباسم هذه السيادة بالذات سوف يُصدِر الملوك قوانين التسامح في شأن المذاهب والفرق المسيحية حين بدا ذلك مفيدًا لمصالحهم الأمنية. ومن هنا كانت

(74) ربطًا بالجزء الأول من النص نذكر هنا أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت شارك في هذه الحرب طوعًا تحت قيادة موريس دوناسو ليقاتل إلى جانب البروتستانت.

(75) ماري دي ميديتشي (1573-1642): زوجة هنري الرابع ووصية على العرش أيام حكم ابنها لويس الثالث عشر وكانت وراء تعيين كاردينال ريشليو المعروف الذي تحول إلى خصم لها.

قوانين التسامح في الحقيقة تعبيرًا عن تأكيد تبعية المواطنين للملك (الدولة) قبل المذهب. وكانت الأقليات الدينية والفرق والمذاهب المنشقة تدعو غالبًا إلى التسامح وأولوية السلطة المدنية، وتحييد الدولة في الشأن الديني، مثلما عبّر عن ذلك مينو سيمونز الذي ناقشنا أفكاره في القسم الأول، لكن غالبًا ما انقلبت السلطة المدنية على الأقليات حين كان ذلك في مصلحتها.

كما في بريطانيا، كذلك في فرنسا قامت الملكية المطلقة عمليًا بمرْكزة العقيدة بما يتلاءم مع ما يمكن تسميته ببداية هوية فرنسية موحّدة. وتمركزت السلطة بقوة في العرش في عهد لويس الثالث عشر (1610-1643)، وأصبحت حالة كلاسيكية عن الملكية المطلقة في عهد لويس الرابع عشر.

كان لويس الرابع عشر (1638-1715) الذي أسْطره التاريخ الفرنسي تحت اسم «الملك - الشمس»، وبني في عهده قصر فرساي، وشجّع تطور الأدب والفنون، هو الذي ألغى مرسوم نانت في عام 1685. وهنا لا بدّ من متابعة صعود الدولة الوطنيةِ الفرنسية وعلاقة ذلك بالأقليات الدينية التي يُشَك في ولائها لدول محيطة يشكِّلُ فيها مذهب الأقلية في فرنسا أغلبية. فقد خشي لويس الرابع عشر من عدم ولاء الأقليات. وهو العاهل نفسه الذي وحَّد مملكتَه وخرج إلى التاريخ بمقولة «الحدود الطبيعية» للدولة؛ وهي بنظره تتطابق مع مجرى نهر الراين في حالة فرنسا. وفي الفترة نفسها عمليًا كانت إنكلترا ترفض التسامح مع الكاثوليك بحجة إمكانية ولائهم لدول أجنبية. وهذا هو تعليل جون لوك في رسالته عن التسامح لعدم التسامح مع الكاثوليك، ما يذكّرنا بأهمية قراءة الكتابات السياسية للفلاسفة في سياقها التاريخي.

يضاف إلى ذلك أن الكنيسة الغاليكانية ربطت الكاثوليكية بالوطنية الفرنسية، فكانت أقل تسامحًا تجاه غير الكاثوليك، لأن هؤلاء ما عادوا غير مؤمنين فحسب، بل أصبحوا خونة للملك والوطن أيضًا. وهنا نشأت أزمة ولاء عند غير الكاثوليك حين يكون الملك كاثوليكيًا، والعكس صحيح. ولذلك كان الهوغونو ضحايا ملكية لويس الرابع عشر المطلقة.

خشي «الملك - الشمس» من ولاء البروتستانت الفرنسيين لألمانيا وإنكلترا وهولندا، وكلها دول مجاورة قد تكون لها أطماع، خصوصًا أنها

موجودةٌ في حالة حربٍ فعلية مع فرنسا. وفي عصره ولدت الرؤية الكلاسيكية للعالم كما تبدو في مسرح كورناي وراسين بوصفها رؤيةً معرفية تُظهر الصراع بين العاطفة والواجب، وتنتهي بإعلاء الواجب الذي مثّل للملك - الشمس الدولة. ويدلّنا هذا على سخف التعميم الذي يُلصق «الوطنية» بالكنائس البروتستانتية في مقابل إلصاق «الأممية» بالكاثوليك كصفة عابرة للزمان. فلا أساس لمثل هذه التعميمات، خصوصًا بعد تطوّر الدولة الوطنية والهوية القومية. فهنا مثلًا تطابقت الكاثوليكية مع هوية وطنية في تميزها ضدّ الدول المحيطة، وضد الأقليات الدينية داخل فرنسا. فبعد أن حسم تفوّقه على الكنيسة في داخل الدولة، وولاء الكنيسة الكاثوليكية المحلية له، خشي لويس الرابع عشر الكاثوليكي من «أممية» بروتستانتية تتألف من كهنة سويسريين وألمان واسكتلنديين وإنكليز، ومن جنيف ولوزان وغيرها من المدن التي تستقبل الغاضبين أو المعارضين الكاثوليك. وسيساهم هؤلاء البروتستانت الهوغونو بعد عقود عدة في الثورة الفرنسية التي سيكون من أول قراراتها رفع التمييزات كلها عن اليهود والبروتستانت.

ثمة إذًا عروة وثقى تربط نشوء الدولة، في ظل حكمٍ مركزي يشكّل هويةً، بمقاربتها مسألة الأقليات الدينية، ولا سيما في حالة وجود دولٍ محيطة تعتنق أغلبية شعبها ديانة هذه الأقلية نفسها[76].

أما الثورة الفرنسية فمسّت مكانة المؤسسة الدينية ومكانة الدين مسًّا حقيقيًا وفعليًا، ليس في الحيّز العام فحسب، بل في مجال نفوذها التقليدي أيضًا، أي

(76) لا بد من أن القارئ النبيه انتبه إلى المشترك بين موقف لويس الرابع عشر من البروتستانت الفرنسيين وعلاقاتهم الممكنة بألمانيا وإنكلترا وهولندا في زمن الحرب، وموقف بعض الدول العربية من علاقة محتملة لسكانها الشيعة حاليًا بدولة صاعدة مثل إيران. أو علاقة تركيا بالسُنّة في هذه الدول، كما ترتاب دولة مثل العراق المعاصرة. فمثل هذه الولاءات يمثّل نقيض السيادة الوطنية والمواطنة في الدولة. مع الفارق أن الحالة العربية تبدو معوّقة زمنيًا، وتأتي بعد قرون، وفارق إضافي، من بين فروق كثيرة، أن الدولة العربية كانت (حتى ثورات الربيع العربي على الأقل) غير منخرطة بشكل جدي في عملية بناء أمة على أساس المواطنة، في حين أن تلك الدول فعلت الكثير منذ تلك الفترة وحتى عصرنا هذا في بناء الهوية القومية والمواطنة في الوقت عينه.

في العائلة[77]. ومن الجدير ذكره أن الصراع لم يُحسم مرّة واحدة، وأن دولة الملكية المطلقة أخضعت الدين عمليًا. وبهذا المعنى، كانت الملَكيات المطلقة من أهم أدوات العلمنة في التاريخ. وحاولت دولة لويس السادس عشر فرض الضرائب على الكنيسة من دون نجاح يذكر. كما أنها طردت اليسوعيين من أرضها في عام 1762 لأنهم روّجوا أفضلية السلطة الروحية على السلطة الزمنية. وأعلنت الدولة التسامح مع البروتستانت في عام 1787، أي قبل وقوع الثورة الفرنسية بعامين. ومن هنا فإن الثورة الفرنسية لم تبدأ من الصفر في مسألة علاقة الكنيسة بالدولة، بل أكملت صيرورة كانت جارية في عهد الملك لويس السادس عشر. لكن الثورة تبنّت بشكل أكثر راديكالية روح العصر المرتبطة بالدولة الوطنية التي كانت تفرض نفسها عبر الملكية المطلقة ذاتها.

في عام 1788 دعا الملك مجلس طبقات الأمة إلى الانعقاد، وأمل وزير المالية أن يقر المجلس المال اللازم لمعادلة اختلال الموازنة. وفي 24 كانون الثاني/ يناير 1789 اتخذ المجلس قرارًا بجعل عدد ممثلي الطبقة الوسطى مساويًا لعدد ممثلي طبقتي النبلاء والإكليروس. وكتب رجل دين شاب عريضة تطالب بملكية دستورية. والمقصود هو رجل دين ابن عائلة نبيلة شارل موريس دو تاليران (Charles Maurice de Talleyrand) (1754-1838). وهو الذي أصبح لاحقًا أسقفًا قبل أن يحرمه البابا بيوس السابع، ثم «يعلمنه»، أي يطرده من سلك الكهنوت في عام 1801. وساهم لاحقًا في نص مشروع علمنة سلك التعليم، وفي نص الدستور المدني للكهنوت والتوقيع عليه كرجل دين، وكان دبلوماسيًا رئيسًا لدى نابوليون، وأحد قادة الملكية الدستورية الفرنسية لاحقًا بعد حروب نابوليون. لدينا في الثورة الفرنسية كما في المرحلة التي سبقتها أمثلة كثيرة عن شبان ثوار علمانيين في فكرهم أُعدّوا إعدادًا دينيًا

(77) اعتُبِرَت العائلة ولما تزل حيّزًا خاصًا. وما زال الصراع دائرًا على رسم حدود خصوصيتها في الدول الحديثة كلها. أما بالنسبة إلى الكنيسة فلم يوجد حيّز خاص مفصول عنها. الحيّز الخاص هو بالضبط مجالها، هو مجال كرسي الاعتراف والزواج والطلاق وتعليم الأطفال، لأن الكنيسة كانت بحكم تعريفها ما وراء العام والخاص. فهذا التقسيم لم ينطبق عليها. ويمكن القول من هذه الزاوية إن عملية العلمنة هي عملية فرض التقسيم بين العام والخاص على المجال الديني.

ودخلوا سلك الكهنوت فعلًا، باعتباره وظيفة ومنصبًا اجتماعيًا، لكنهم ساهموا في قيادة الثورة وصوغ نصوصها.

في أيار/مايو 1789 التأم عقد المجلس. وفي 17 حزيران/يونيو أعلن ممثلو الطبقة الثالثة أنهم يكوّنون جمعية تأسيسية، وبعد ذلك بثلاثة أيام أقسموا في ملعب التنس في فرساي على أنهم لن ينفضّوا قبل أن يصوغوا لفرنسا دستورًا. لم تصغْه هنا مجموعة صغيرة من المثقفين خلف أبواب موصدة، «بل جرت صياغته في أجواء من الغليان والمزاودة وتحت ضغط غوغاء باريس وصخبهم ووعيدهم»[78]. ولوّح لويس السادس عشر الذي كان إصلاحيًا باستخدام القوة، وأقام معسكرًا قرب فرساي. وكان رد عامة باريس الهجوم المعروف على الباستيل في 14 تموز/يوليو، أي الهجوم الذي اضطر الملك إلى مباركته لاحقًا. وبدأ الصراع بين الجمعية والملك وعامة باريس، وانتهى إلى سجنه وإعدامه لاحقًا.

في آب/أغسطس من العام نفسه تنازل رجال الدين والنبلاء وأعضاء مجالس المقاطعات عن امتيازاتهم، وانتشرت فوضى عامة، وتشكيلات محلية من الحرس الأهلي في كل ناحية من نواحي فرنسا، وانتشر معها مصطلح سيادة الأمة.

صدر الدستور المدني للكهنوت عن الجمعية التأسيسية بعد الثورة في عام 1790. ونصّ عمليًا على دمج الكنيسة بالدولة على أساس غاليكاني. ورفض الكهنة أداء يمين الولاء الذي طلب منهم تأديته لهذا الدستور. وفي عام 1791 رفض نصف كهنة الأبرشيات أداء القسم المدني للدستور الجديد. الأمر الذي يعني أن قسمًا كبيرًا من الكهنة أصبح ضد الثورة. وأقر الدستور حق المواطنين بانتخاب الأساقفة وكهنة الأبرشيات. وكان إعلان حقوق الإنسان قد أكد حق الإنسان بألا يكون مؤمنًا بحكم حرية الضمير، وهذا يعني أن ثمة غير مؤمنين معلنين من بين من سوف ينتخبون الكهنة بموجب هذا الدستور (فضلًا عن

---

(78) هربرت أ. ل. فشر، تاريخ أوروبا في العصر الحديث، ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، [1976])، ص 11.

أتباع المذاهب والديانات الأخرى مثل البروتستانت واليهود)، فكيف ينتخب غير المؤمنين الكهنة؟

هذا التناقض هو من الظواهر التي قاد إليها عدم فصل الدين عن الدولة، وإخضاع الكنيسة لنظام الحكم الذي جاءت به الثورة الفرنسية. وكان روبسبيير قد اعترض على فكرة انتخاب الكهنة الأساقفة واعتبره تكريسًا لمجتمعات فرعية في داخل الأمة. فهؤلاء عارضوا وجود أجسام داخل الأمة[79]. وهكذا فهموا وحدتها.

تضمن الدستور المدني للكهنوت إلغاء العشور من دون تفويض من الدولة، وتحرير الرهبان والراهبات من نذور بتوليتهم، وتحويل رجال الدين إلى موظفي دولة بمرتبات، وانتخاب الأساقفة من ناخبي المديريات، والكهنة من المجالس المحلية... وهذا يعني انتخاب رجال الدين من علمانيين، وقد يكونون بروتستانتيين أو ملحدين. واعتبرت الكنيسة هذا الأمر إثمًا عظيمًا.

اعترف البند الأول من دستور عام 1791 بحرية العقيدة والرأي والدين. لكن الدولة اضطهدت الكهنة الذين رفضوا القسَم لنظام كهنوتي لا يمكنهم ضميريًا الموافقة عليه. ولاحقًا استدارت هذه الديمقراطية نفسها ضد الليبراليين والوسطيين من الثوريين، مثل مؤيدي الملكية الدستورية والجيرونديين، وحتى ضد أوساط من اليعاقبة أنفسهم.

انشقت الكنيسة في فرنسا بعد الدستور المدني للكهنوت، لأن آلاف الكهنة رفضوا قسم الولاء له (Prêtres insermentés)، ومن رفض تحول إلى شخص مطارد، وهامَ على وجهه مهددًا بالجوع أو السجن.

من الأهمية الإشارة هنا إلى أن الجمعية الوطنية لم تكتف بالسماح لغير المؤمنين بالمشاركة في عملية انتخاب رجال الدين، بل أقصت منها غير الفرنسيين (ومنهم البابا نفسه)، وهو ما يعني أن هذا الإجراء كان جزءًا من تشكّل وطنية فرنسية. وتجلت الوطنية هنا في انتخاب الفرنسيين جميعًا،

---

(79) Perreau-Saussine, p. 10.

والفرنسيين حصرًا رجال الدين الكاثوليك، فجُعلت الكنيسة بهذا الإجراء كنسية وطنية بشكل سالب، أي وطنية بمعنى أن الدولة مستقلة عنها، لكنها خاضعة للدولة. وبذلك جرت عملية تسييس واضحة لكيان الكنيسة، حيث انقسمت بين مؤيد ومعارض لهذه العلاقة بالدولة.

الحقيقة أن الكونية المسيحية كانت في الماضي غير مبالية سياسيًا، وأقصد غير مبالية في شأن نظام الحكم. السيد والعبد والملك والفلاح، يمكنهم جميعًا أن يكونوا مسيحيين أخيارًا في نظر الكنيسة، بغضّ النظر عن الواقع السياسي، ومن دون تغييره. ولا شك في أن تدخّل الكنيسة في أنظمة الحكم غيّر هذا الواقع، لكنها لم تخضع في يوم من الأيام لتفضيل نظام حكم بعينه لاهوتيًا. والحديث عن تفضيلها النظام الملكي، في مقابل تفضيل البروتستانتية للجمهوريات هو افتراضات وضعها باحثون بناء على تحليل، وليس التزامًا كنسيًا لاهوتيًا من أي نوع. وتكيّفت الكنيسة مع أنظمة الحكم التي سمحت لها بالعمل في ظلها.

كتب مونتسكيو في كتابه روح الشرائع أن الكاثوليكية تتوافق مع الملكية، وأن البروتستانتية تتوافق مع الجمهورية[80]. لكن هذا لا يعني أن البروتستانتية أدت إلى جمهوريات ديمقراطية أو ليبرالية، بل إن الكالفنية أدت إلى أنظمة طهرانية صارمة في كثيرٍ من الحالات، وفي ظل العقيدة اللوثرية نشأت أنواعٌ من الحكم المطلق. وجعلَ تماهي الكنيسة الكاثوليكية مع أنظمة الملكية المطلقة في دولٍ مثل إيطاليا وإسبانيا الحراك الديمقراطي للمواطنين في مثل هذه الدول معاديًا للكنيسة، لكن الثوار لم يخرجوا لانتخاب حاكم أكثر مسيحية أو أقلٍ، بل لتغيير نظام الحكم. وكان قد أصبح واضحًا أن ملكًا مسيحيًا قد يكون عادلًا أو ظالمًا، ناجحًا أو فاشلًا، والعكس صحيح.

---

(80) Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (New York: Cambridge University Press, 2011), part 5, chap. 5, p. 463.

في الكتاب ذاته توصل مونتسكيو إلى رأي يقول إن «الديانة المحمدية» أكثر ملاءمة للاستبداد من المسيحية التي تلائم حكومة معتدلة، لأن الحكام المسيحيين أكثر نزوعًا إلى فرض قوانين على أنفسهم، وليس كل شيء متاحًا لهم. انظر: المصدر المذكور، الفصل 3، ص 461.

في المقابل، عرض دي توكفيل بشكل ممتع أن الكاثوليكية في الولايات المتحدة هي أكثر الطوائف تأييدًا للجمهورية والديمقراطية، بسبب خلفيتها الإيرلندية في الصراع هناك من أجل الحرية الدينية والاستقلال. لكنه لم يقصر الأمر على الظرف التاريخي، بل وجد في الكاثوليكية أساسًا نظريًا لفكرة المساواة. واعتقد بأن المسيحية أكثر الديانات قبولًا لفكرة المساواة ورفضًا للاستبداد بنفورها من العنف الجسدي، معتبرًا الكاثوليكية أكثر تحبيذًا للمساواة من البروتستانتية لأنها تعتبر المؤمنين جميعًا متساوين أمام الكاهن. في حين أن البروتستانتية في عدم فصلها الكنيسة عن المجتمع تنخرط في عدم المساواة والتراتبية القائمة فيه. وهو بهذا لا يربط الفكرة البروتستانتية القائلة إن المؤمنين متساوين في علاقتهم المباشرة مع الله بالمساواة، بل باستقلالية الفرد. ويرى أن الكاثوليكية أكثر احتضانًا لفكرة المساواة، في حين أن البروتستانتية أكثر احتضانًا لاستقلالية الفرد[81].

بعد الثورة أدى نشوب الحرب مع النمسا في عام 1792 إلى انهيار الملكية وتأسيس الجمهورية وتكوين حكومة الإرهاب... وإلى نشوء القومية الفرنسية أيضًا، وساهمت في ذلك الحرب وطريقة النظام الجديد في تحشيد الجمهور. ومن أقام جيوش الجمهورية بعد هزيمة الجيش القديم هو النظام نفسه الذي استخدم الرعب ضد أعداء الثورة في الداخل. في هذه المرحلة أقيم جيش التجنيد الإجباري الذي به احتل نابوليون أوروبا.

بعد الثورة الفرنسية، وقبل تشريع فصل الدين عن الدولة قانونيًا بمئة عام تقريبًا، وقّعت اتفاقيةٌ بين الجمهورية الوليدة والبابا، واتفق فيها الطرفان علىً أن الاهتمام بنعيم الآخرة للمواطنين ليس من شأن الدولة. وكتب الحقوقي بورتاليس (Jean-Étienne-Marie Portalis) (1746-1807) في حينه، مبرّرًا مبدأ الانفصال هذا قائلًا: «يجب ألا نخلط أبدًا الدين بالدولة: الدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، والدولة هي اجتماع البشر في ما بينهم. لكنّ البشر ليسوا بحاجة إلى وحيٍ أو رؤى، ولا لدعمٍ خارقٍ كي يجتمعوا. يكفيهم معاينة

(81) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer, 4 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), I, 2, ix, pp. 468-469.

مصالحهم وأحاسيسهم وقوتهم وعلاقاتهم المختلفة بنظرائهم. إنهم ليسوا بحاجة إلا إلى أنفسهم»[82].

قبل صدور قانون قرار فصل الكنيسة عن الدولة بأكثر من قرن أيضًا، سنّت الجمعية التأسيسية في عام 1791 قانونًا نص على المساواة بين الذكور والإناث في الميراث في حالة غياب وصية محددة. وألغى المجلس الوطني أولوية حق الابن البكر في ما بعد. ومنَحَ دستور آب/ أغسطس 1791 عددًا من الحقوق المدنية لجميع المواطنين من دون تمييزٍ، ومنها حقّ التعاقد مع طرفٍ ثانٍ من دون وصاية. وهو من دون شكّ نتاج تطوّرٍ ثقافي سياسي، ومن متطلبات الاقتصاد الرأسمالي في الوقت عينه.

لعل أهم ما اتُّخِذ من خطوات إصلاحِية هو ما اتّصل بعلاقة الزواج. فقد أنهت الثورة وحدانية شرعية «الزواج الكاثوليكي» المشهور، وأصبح الزواج عقْدًا بين طرفين متساويين. ويحق لكلٍّ منهما إنهاء العقْد إما بالتوافق وإما باللجوء إلى القضاء. وأصبح عقد الزواج رابطةً مدنيةً، وما عاد بحاجة إلى شرعية دينية. وبذلك تغير مفهوم المسؤولية، لأنها أصبحت شخصية. وكان قانون الزواج هذا هو أحد القوانين التي أثارت إدموند بيرك أشد المفكرين المحافظين نقمة على الثورة الفرنسية، ووصمها بـ «قذارة المساواة»، لأن الزواج ما عاد بموجبها «هدفًا بحد ذاته، بل وسيلة للسعادة الفردية»[83](!!) وبدا هذا التغيير في هدف مؤسسة اجتماعية نحو السعادة الفردية كارثيًا بالنسبة إلى مفكرٍ محافظٍ مثل بيرك. ففي الأخلاقيات المحافظة في تلك الفترة كان الزواج مؤسسة ليس هدفها السعادة الفردية بل إقامة الأسرة، والحفاظ على تماسك المجتمع وتقاليده. من هنا بدت روايات الحب الفردي ونشوء أدب الرواية أصلًا أدبًا ثوريًا ارتبط بتطوّر مفهوم الفرد، بما فيه السعادة الفردية والأخلاقيات الفردية. ويوازن ذلك أن الرواية أدب قومي ظهر في مرحلة نشوء الأمم الحديثة. فنشوء

---

(82) Tuck, p. 84.

(83) Elizabeth G. Sledziewski, «The French Revolution as the Turning Point,» in: Georges Duby and Michelle Perrot, eds., *A History of Women in the West*, 5 vols. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1992-1994), vol. 4: *Emerging Feminism from Revolution to World War*, Edited by Geneviève Fraisse and Michelle Perrot, pp. 35 and 37.

مفهوم الفرد والسعادة والمأساة الفردية والمصير الفردي هي موضوعات الرواية في الأمة الحديثة التي تُكتَب الرواية بلغتها وفي فضائها.

تنص المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان على أن «أساس كل سيادة يكمن جوهريًا في الشعب». وتنص المادة العاشرة على عدم جواز التعرض لأحد بسبب رأيه بما في ذلك الديني. ونصَّ مرسومٌ جمهوري في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1789 على اعتبار غير الكاثوليك مستحقين لأي وظيفة عمومية أو عسكرية. ووُسِّع هذا المرسوم في عام 1791 ليشمل اليهود أيضًا. وهكذا ما عادت الدولة والكنيسة متجانستين في تركيبهما البشري، وما عادت الهرطقة جريمة. وإضافة إلى ذلك أصبحت الشؤون الأسرية تبحث أمام محاكم مدنية، لأن الدولة باتت لا تطبق القانون الكنسي.

يمكن تلخيص ثلاث نتائج مباشرة لعلمنة الدولة بمعنى فصلها عن الكنيسة: **أولًا**، توقف الإكليروس عن أن يكون طبقة من طبقات الدولة الاجتماعية - السياسية؛ **وثانيًا**، أن قوانين الكنيسة صارت غير ملزمة بشكل عام؛ **وثالثًا**، تتوقف الدولة عن التدخل في صوغ قوانين الكنيسة. والحقيقة أنّ الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية استنتجت الاستنتاجين الأول والثاني، لكنها امتنعت عن استنتاج الثالث. ومع أن البند العاشر في إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الجمعية التأسيسية قطع صلة الكنيسة بالدولة، إلا أن الدولة لم تتوقف عن التدخل في شؤون الكنيسة، ولا سيما عبر الدستور المدني الجديد للكهنة.

في البداية أُنشئ الدستور المدني للكهنة لتحديد سلطة الملك، وذلك بوضع سلطة تعيين الأساقفة في يد الجمعية، بدلًا من أن يبقى في يد الملك في المرحلة الأولى من الثورة، أي إن الاستبدال كان استبدالَ سيادة ملك مسيحي يحكم بحق إلهي ويتدخل في شؤون الكنيسة تحت سلطته بموجب العقيدة الغاليكانية، بسيادة شعب مسيحي في جمعيته. هذه الجمعية التي أعلنت حرية العبادة، لكنها لم تحترمها في الواقع، لأنها منعت الكهنة الرافضين أداء القسم بموجب الدستور المدني من إقامة الشعائر الدينية. وهذا يعني أن إقامة الشعائر الدينية ليست شأنًا خاصًا، أو لم تتحول شأنًا خاصًا. وليس هذا بعيدًا عن موقف فلاسفة القرن الثامن عشر المُكنين بفلاسفة التنوير؛ فهؤلاء لم يدعوا

إلى فصل الدين عن الدولة، بل إلى ربطهما بشدة حتى تخضع الكنيسة لمنطق الدولة وللمصلحة العامة. وبالطبع أدت هذه الممارسات إلى شرخٍ في الكنيسة ذاتها بين من أدوا القسم مقابل رواتب الدولة. ومن رفضوا تأديته وتحولوا إلى مشردين ملاحقين، ومعارضين للجمهورية متحالفين مع الملكيين.

حاولت الجمعية الوطنية في عام 1790 إذًا أن تؤسس كنيسة وطنية مستقلة وتابعة للدولة. فتدفع الدولة رواتب رجال الدين في مقابل أن يقسموا يمين الولاء لها. ووافق ما يقارب نصف الكهنة والأساقفة على تلاوة القسم، لكـن كثيرين فرّوا خارج فرنسـا. في تلك الفترة المبكرة من الثورة الفرنسية زجّت الدولة بكهنة في السجن، وأُعدِم ثلاثة آلاف كاهن، وصودرت أراضي الكنيسة. بدأت عملية علمنة مكثّفة معادية للكاثوليكية، منها سن القانون المخالف لتعاليمها في عام 1791 المذكور أعلاه الذي يقضي بشرعية الطلاق، ثم فرض الحظر على الصلاة والاحتفالات الدينية في المجال العام. وأسّس بعض الثوريين عبادة العقل، كما أسّس روبسبيير عبادة الكائن الأسمى ردًا على عبادة العقل بتأثرٍ واضح بأفكار روسو في شأن الديانة المدنية. ثم احتل جيش الثورة الفرنسية روما، واعتقلت قواته البابا في عام 1789، فأسر وبقي في جنوب فرنسا حتى وفاته.

جاء القانون المدني للإكليروس في عام 1790 ليشكّل مرحلة أساسية في تطور «العلمنة»، لكن ليس بالمعنى اللاحق لفصل الكنيسة عن الدولة، بل بمعنى إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة، مكرّسًا ما سبقت الدول الأخرى غير الكاثوليكية فرنسا إليه، بموجب معاهدة وستفاليا، أي استقلال الكنائس غير الرومانية الكاثوليكية وقومنتها في شكل كنائس قومية مستقلة عن سلطة البابا الكاثوليكي - الإمبراطور الروماني الذي كان يتلقى تاجه من البابا. وبهذا الشكل عبّر «الدستور المدني» بلغة ويلز «عن جعل الكنيسة الفرنسية بضربة واحدة بروتستانتية في التنظيم وإن لم يكن في العقيدة»[84].

(84) Herbert George Wells, *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind,* Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin, 2 vols. 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author (New York: Macmillan Company, 1921), vol. 2, p. 320.

تمثّل الخاص العلماني القومي الفرنسي في هذه المرحلة في محاولة إخضاع الكنيسة المرتبطة عقيديًا وتنظيميًا بروما لسلطة الدولة - الأمة الفرنسية، بالتفريق بين الكهنة الدستوريين وغير الدستوريين. وكان الكهنة الدستوريون ببساطة هم أولئك الملتزمون القانون الجديد، بينما اعتُبر الكهنة الذين لم يستطيعوا قبول هذا القانون غير دستوريين، وبالتالي خارجين على القانون والثورة. أصبح الكاهن بموجب «الدستور المدني» نوعًا من موظف مدني لدى الدولة يؤدي خدمة مدنية، تكفلها الدولة وتمنحها حمايتها وتنفق عليها. فكان ناخبو المقاطعات ينتخبون الأساقفة الذين كان عليهم أن يُعلموا البابا بانتخابهم من دون طلب موافقته على الانتخاب، في حين كان العلمانيون في الجمعيات المحلية ينتخبون القساوسة على أن يعترف الأساقفة بانتخابهم[85]. لا حديث هنا عن فصل الدين عن الدولة، بل إخضاع الكنيسة للدولة الوطنية باعتبار أن الثانية هي المرجعية السياسية والقانونية.

هدف ذلك إلى قطع صلة الكنيسة الكاثوليكية بفرنسا والفاتيكان. وحتى تلك اللحظة كانت الثورة تدعو إلى الملكية الدستورية، إلا أن هذه الخطوة دفعت بكثيرين من رجال الدين إلى مواقف معادية للثورة. وأدّى تطبيق القانون إلى انقسام الإكليروس. ولم يكن صحيحًا أن الإكليروس كله رفضه بمجمله، بل انضوى إليه كثيرون منهم، ذلك أن قسمًا كبيرًا من صغار ومتوسطي الإكليروس شارك بشكلٍ فاعل في الثورة الفرنسية نفسها، وفي صوغ ميثاق حقوق الإنسان والمواطنِ. وكما يقول روبرت بالمر في تأريخه للثورة الفرنسية إن تصوير الثورة الفرنسية على أنها قامت ضدّ الأديان، وأن الإكليروس اصطفّ ضدها، وأنها فصلت الكنيسة عن الدولة، ليس إلا من آثار التاريخ المتخيل اللاحق الذي أعيد فيه بناء تاريخ الثورة الفرنسية في ضوء النزعات الهجومية للمادية الفرنسية في القرن التاسع عشر. لكن لا شك في انتشار النزعات العدائية ضد الكنيسة بين قادة الثورة الفرنسية في مرحلة اليعاقبة، ولاسيما أن الكنيسة بالمجمل كانت معادية للثورة، وكان شعار القوى المحافظة المعادية للثورة «الله الملك الوطن» كما بيّنا في الفصل الذي تناولنا فيه الفكر

(85) فرانسوا فوريه وديني ريشيه، الثورة الفرنسية، ترجمة زياد العودة؛ مراجعة صباح الجهيم، 2 ج (دمشق: وزارة الثقافة، 1993)، ص 179، قارن بـ: فشر، ص 18.

المضاد للتنوير في فرنسا. ويمكن القول مجازًا إن شعار «حرية إخاء مساواة» جاء بنوع من الثالوث الثوري ضد ثالوث الفكر المحافظ.

يجب هنا إيضاح نقطة دقيقة لفهم التطور الراديكالي اللاحق للعلمانية الفرنسية، خصوصًا الذي ستمثّله الجمهورية الثالثة في عام 1905، أي بعد حوالى مئة وخمسة عشر عامًا على إقرار القانون المدني للإكليروس، وفي العالم الكاثوليكي عمومًا، وهي أن القانون المدني للإكليروس لم يتدخل في المضامين العقيدية للكنيسة، بل أخضع جوانبها الخارجية والتنظيمية لسلطة الدولة - الأمة[86]. وكان هذا القانون هو الشكل القومي لسيادة الدولة الفرنسية على الكنيسة في هذه المرحلة، لا لفصل الكنيسة عن الدولة. من هنا أهمية إلحاحنا في مقدمة هذا الجزء على ضرورة استيعاب تاريخ المفاهيم، ذلك أن التأريخ للأفكار يقدّم تاريخ المفهوم في حالته المجرّدة من دون اعتناء بالتاريخ الذي أنتجه. وتشتد أهمية هذه الملاحظة في فحص التأثر اللاحق للمفكرين العرب والأتراك بالعلمانية وفق خلاصتها المفهومية المجرّدة لا وفق فهم تاريخها المعقّد. وأخذهم العلمانية كتجربة «ناجزة» مُعطاة لا كتجربة يجري إنجازها وفق الشروط التاريخية للمجتمعات. وحتى في حالة فرنسا حين حدث نوع من الانتقال من المفهوم النمطي أو المنمّط فرنسيًا إلى الواقع الفرنسي، لا العكس، ترتبت عن مثل هذا النهج مفاسد حقيقية.

عمّم انتشار لغة الثورة الفرنسية النزعات العلمانية الدنيوية في المفردات والأخلاق. وهي اللغة التي ساهم في صوغها ليس فلاسفة فحسب، كما هي الحال قبل الثورة، بل كتّاب نصف شعبيين أيضًا، مثل توماس باين في كتابه عصر العقل (*The Age of Reason*) (1794)، حيث أوضح أن الكتاب المقدس ليس كلام الله بل هو كلامٌ موضوعٌ من بشرٍ. ثم ما لبثت أن طبّقت أساليب البحث التاريخي بكثافة على الكتاب المقدس منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر في جامعاتٍ مثل جامعة توبنغين في ألمانيا. وكانت الدراسات التاريخية النقدية للنصوص الدينية حتى تلك الفترة استثناء فكريًا عند مفكرين أحرار كما بيّنا في فصول سابقة، لا موضوعًا أكاديميًا معترفًا به. وكتب عدد من الكتّاب أبحاثًا عن

---

(86) روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، 1789، ترجمة هنرييت عبودي، سلسلة الثورات الكبرى في التاريخ (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 312.

العهد الجديد تستنتج أنه ليس مجموعة شهادات لبشر عايشوا عصر المسيح، وتشكّك في أن يسوع المسيح رغب أصلًا في إقامة دين جديد. ونشأت بعد الثورة الفرنسية أجواء ثقافية عامة غير مقتصرة على نخبة صغيرة.

الأمر الجديد قبيل الثورة الفرنسية وإبانها هو بالطبع علمنة جماهير المدن. فقد كان مألوفًا بين أوساط النبلاء المتحررين أن يبدي بعضهم آراء ناقدة للدين، أو أن يغدوا من عبّاد «مهندس الكون الأعظم» (كما في ميول أوساط الماسونية)، أو حتى التحوّل إلى الإلحاد في الحالات القصوى. وظهرت الفئة المتعلمة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، أو المستنيرين الذين لديهم تحفظات على المؤسسة الكنسية، وعلى التفسير الديني للظواهر والأشياء والتاريخ. وفي أواخر القرن الثامن عشر يمكن القول إن أكثر «الديانات» انتشارًا بين النخبة المتعلمة كانت «ديانة» الماسونيين الأحرار التي يقوم فهمها المعرفي للنور الإلهي في الكتاب المقدس على «الربوبية»، وعلى تأكيد قيم مثل الحرية والإخاء والمساواة، واحتضان العقلانية والتنوير والعداء الجذري البعيد المدى للإكليروس. ففي النظرة إلى العالم كانت عملية إعادة بناء جذور الماسونية مستندة إلى الأساطير المصرية والفينيقية (أبناء الأرملة، وأبناء حيرام، وتفسيرات أفلوطينية محدثة، وكانت كلها موجهة ضدّ لاهوت القرون الوسطى، كما شملت الماسونية فعليًا تيارًا إلحاديًا ماديًا)[87]. وشنّت الكنيسة الكاثوليكية حربًا لا هوادة فيها ضد الماسونية، وتبعتها لاحقًا الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، باعتبارها حركة إلحادية. وفي عام 1864 أعلن عن الرسالة البابوية المناهضة للماسونية (Quanta Cura)[88].

---

(87) بلغ انتشار الماسونية ومقاومة الكنيسة الكاثوليكية لها حدًا جعل البابا يصدر إعلانًا خاصًا لمقاومتها في عام 1864 بعنوان Quanta Cura، ولا سيما أن الكنيسة لاحظت اختراق الماسونية بعض كهنتها برعاية دولة ليبرالية تسيطر على الكنيسة في الوقت عينه، كما في بعض الدول مثل البرازيل.

(88) لم تكن تهمة الإلحاد هي الثابتة، لأن الصراع ضد الماسونية اتخذ أشكالًا مختلفة في الأنظمة الشيوعية وفي العالم العربي أيضًا. وكانت الماسونية في الثقافة والدعاية الشيوعيتين عبارة عن رابطة دولية للرأسماليين ووكيلًا للأميركيين، وفي ألمانيا النازية عميلًا لليهود والغرب بشكل عام. وإضافة إلى تهمة الإلحاد التي وجّهها رجال الدين المسلمون والمسيحيون إلى الماسونية، في الدولة العثمانية والعالم العربي، واصل القوميون العرب اتهام الماسونية بأنها في الواقع شبكة عمالة للصهيونية وأميركا. ويبدو أن قسمًا كبيرًا من الإصلاحيين الإسلاميين ومن الرعيل الأول من الوطنيين العرب انضم إلى المحافل الماسونية في دمشق وحلب وبيروت وغيرها.

في الأجيال التي أعقبت الثورة الفرنسية ظهرت في النخبة، كما أسلفنا، ظواهر مثل عبادة «الكائن الأسمى» في تقليدٍ يمتد من روسو إلى روبسبيير. ودان روبسبيير التظاهرات المناهضة المتطرّفة ضد الكاثوليكية، واعتبر أن «الإلحاد أرستوقراطي»، واستبدل «عبادة العقل» بـ «عبادة الكائن الأسمى»[89]. وهو «كائن» قريب من «المهندس الأعظم للكون». وأبى روبسبيير أن تكون له أدنى صلة بعبادة العقل، وظلّ هو وأنصاره معادين للإلحاد[90]. ومن الجدير ذكره أن الإرهاب لم يطاول أعداء الثورة فحسب، وأن المقصلة لم تسقط على أعناق خصوم روبسبيير السياسيين أمثال دانتون فحسب، بل إن جاك إيبير (Jacques Hébert) (1757-1794) وشومات (Pierre Gaspard Chaumette) (1763-1794) أُعدِما بتهمة تجويع باريس وإثارة الشعب على الجمعية الوطنية، وكان تأثيرهما السلبي برأي لجنة السلامة العامة ناجمًا عن الإباحية والإلحاد اللذين قاما بنشرهما واستفزازهما للمؤمنين[91]، وهما اللذان قاما بدعاية إلحادية ضد الدين، وساويا الكنيسة بالثورة المضادة، كما دعيا إلى عبادة العقل. واعتبر شومات الدين مجرد خرافات وأساطير، والكنيسة قلعة الثورة المضادة وأداة تبرير استبداد الحكام. وفي العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 1793 نظّم الأخير مهرجانًا لعبادة العقل. وخلافًا لما يعتقد ويُنشر غالبًا بأن روبسبيير دعا إلى عبادة العقل فإنه في الحقيقة أعدم من دعا إلى عبادة العقل.

تأثر الثوريان إيبير وشومات بإلحادية بعض فلاسفة التنوير مثل دولباك وديدرو، وبلغا في التفكير «العلمي» الطبيعي حد الدفاع عن الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة باعتبارها مبررًا لكون المجال السياسي مجالًا ذكوريًا بالطبيعة. وهذا ما سوف نشهده لاحقًا مع ظهور النظريات العرقية البيولوجية أيضًا. وهذا المثال المبكر عن التنويري العلموي المناهض لحقّ النساء في التصويت في حينه أحد الإثباتات أن البعد العلموي في التنوير لم يكن بالضرورة «تقدميًا» و«متنوّرًا» من الناحية القيمية.

---

(89) بالمر، ص 167.

(90) فوريه وريشيه، ج 1، ص 331.

(91) David Andress, *The Terror: The Merciless War for Freedom in Revolutionary France* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2006), p. 269, and David P. Jordan, *king's Trial: The French Revolution vs. Louis XVI*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 70.

ظهرت لاحقًا شعائر شبه دينية وطقوسٌ عقلانيةٌ عند أتباع سان سيمون وأوغست كونت الذي دعا إلى دين الإنسانية. وتخلّت هذه التيارات لاحقًا عن هذه الممارسات، واستمرّت في موقفها العلماني الناقد المؤسسة الدينية. ولم يكن في الإمكان تصوّر استمرارها من دون فئة المدرّسين العلمانيين في جهاز التربية والتعليم الفرنسي في الجمهورية الثالثة.

من هنا يمكن القول بوثوق أن الثقافة العلمانية انتشرت بعد الثورة في أوساط أوسع من النخبة التي كانت تأخذ بها، والفئات المحدودة من جماهير المدن قبل الثورة. وحصل الانتشار الواسع بفعل الهيمنة الثقافية بعد الثورة، وكانت أهم أدواتها التعليم (المدرسة الرسمية) والنشر.

إن تبيين عقلانية الدولة العلمانية كعملية تقدّم تبتعدُ عن الصراع الأهلي الطائفي، وكصيرورة نزع السحر عن المجالات المعلْمنة، هو أمرٌ مهم، ويمثّل وجهها الأول. لكن من المهم أيضًا توضيح وجهها الآخر كي تكتمل الصورة. فهي لم تكن يومًا ذات بعدٍ واحدٍ، ولا رُسمت بلونين فقط. فمنذ لحظة إعلان الدولة العلمانية عن ذاتها يجب أن نرى حدود هذه العلمانية واختلاطها بالأساطير التسييسية الوطنية وطقوسها. فهي تتجه إلى تحييد الدولة في الشأن الديني، وإلى منع المؤسسة الدينية من استخدام الدولة، ويصبح العكس أيضًا صحيحًا لاحقًا. لكن تبقى الأسطورة من أسس وجود الدولة، كما تصادر الدولة بعض مجالات المقدس لذاتها ولاستخدامها. ولا يمكن تخيل عنف الدولة والوطنية وغيرها من دون مصادر قدسية. فالدولة ليست عقلانية، على غرار ما يراه فيبر في عقلانية الدولة البيروقراطية، وحسب، بل تقوم على أساطير وطقوس وشعائر أيضًا.

لا يقلّل هذا من أهمية مقولات فيبر عن عقلانية البيروقراطية. فالدولة في منشئها وآليات حفاظها على ذاتها تستخدم العنف والأسطورة والقسر والأيديولوجيا. وهي عقلانية في آلية وظائفها وغائيتها البراغماتية. وما يبدو هنا مناقضًا لماكس فيبر هو في الواقع في جوهر نظريته عن الدولة. يقول فيبر في محاضرته «السياسة بوصفها حرفة» إن ما يريد أن يفهمه من مفهوم السياسة هو: «إدارة، أو التأثير الذي يمارس في إدارة رابطة سياسية، والرابطة التي نقصدها

اليوم هي الدولة»... أما الدولة فهي «الجماعة الإنسانية التي تدّعي داخل أرض محددة (وبنجاح) حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع، علمًا أن مفهوم الأرض هو معلم من معالم الدولة. إذ إن ما صار مزية يتميز بها عصرنا الحاضر هو أن لا تمنح التجمعات الأخرى أو الأشخاص الأفراد الحق في استخدام العنف الطبيعي إلا بقدر ما تسمح لهم الدولة بذلك، إذ إن الدولة وحدها مصدر الحق باستعمال العنف. والسياسة بالنسبة إلينا تعني السعي من أجل المشاركة في السلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، أكان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدول التي تضمهم»[92]. ومن هنا فإن نشوء الدولة هو عملية توحيد استخدام العنف ومصادرة وسائله ومشروعية استخدامه من القوى الاجتماعية المختلفة وتركيزها. وبرأينا لم يكن هذا التوحيد ممكنًا من دون تفوّق الدولة المركزية تكنولوجيًا وإداريًا وحتى عدديًا على خصومها من الأمراء والإقطاعيين والكهنوت وغيرهم... لكن لم يكن هذا ممكنًا أيضًا من دون مصادر شرعية تمثلت بأساطير منشأ للشعب (ما قبل المذاهب والديانات) وأساطير منشأ للدولة ذاتها.

دشّنت الثورة الفرنسية على وجه التحديد هذه المرحلة، فإلى جانب تنظيمها العقلاني البيروقراطي المركزي للدولة، أنتجت أسطورة «عبادة العقل» الإلحادية في تناقض مع «عبادة الكائن الأسمى» ذات اللكنة «الربوبيّة»، وقلبت القداسة من الملك إلى الأمة. وفي هذا الطور ترسّخت جذور ما سيأخذ شكل عبادة الأمّة في القرن التاسع عشر كنوع من دينٍ بديلٍ. ولا يمكن تصور نشوء الأمة الفرنسية ولا أي أمة أخرى بالمواطنة وحدها. فالمشاعر الوطنية ترافقها ألوان العلم والأناشيد الوطنية، والأساطير المؤسسة للهوية الفرنسية وزرعها عبر التاريخ في مناهج التدريس، تلامس كلها المقدس، وتخاطب المطلق في الظواهر النسبية النهائية[93].

خلال ذلك بقيت الجماهير الواسعة، خصوصًا الفلاحين، بعيدةً عن هذه

---

(92) من محاضرة السياسة بوصفها حرفة، في: فيبر، ص 262-263.

(93) هنا تبرز أهمية مناقشتنا العامة لمسألة الدين والتدين في الجزء الأول من هذا الكتاب، ومسألة أهمية المطلق في النسبي في منح معنى للأشياء.

التطورات طوال القرن السابع عشر، حتى منتصف القرن الثامن عشر. وظل الفلاحون متأثّرين بلغة الكتاب المقدس، وكذلك الصنّاع والحرفيون والعمال. وكان الصراع بين فرنسا الريفية وفرنسا المدينية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أحد أهم أبعاد التحوّل الجذري الأخير نحو الفصل التام بين الكنيسة والدولة.

لكن قبل ذلك، وعلى الرغم من تشرّبه مبادئ الثورة الفرنسية، استوعب نابوليون (1769–1821) بكاريزميته الشعبوية أمرين: أولهما، الحقيقة المذكورة أعلاه في شأن تديّن الفلاحين؛ وثانيهما، فشل السياسة الراديكالية لليعاقبة. وأضيف إليهما لاحقًا هدفٌ سياسي قرّبه أكثر من الاستنتاجات نفسها، وهو كسب الشعوب الكاثوليكية إلى جانبه في حروبه التوسعية في أوروبا. يضاف إلى هذا الإدراك نزعته إلى الابتعاد عن سياسيي الثورة؛ وهي نفسها النزعة التي جعلته يبحث عن أصحاب الكفاءات لا المواقف، وتوظيف التكنوقراط. ذلك الإدراك لدور الكنيسة بين الفلاحين، وفي الدول الكاثوليكية الأوروبية؛ وهذه النزعة البراغماتية إلى التعامل مع المتعلمين كتكنوقراط لا كمنظّرين وأصحاب مواقف دفعاه إلى تغيير العلاقة بالكنيسة.

أعاد نابوليون أيضًا النظام والاستقرار إلى فرنسا في ظل قيم جمهورية غير تقليدية، وإن كان نظامه إمبراطوريًا فرديًا. إنها مرحلة مأسسة النظام بعد عدم استقرار مديد. لدينا في حالة نابوليون سياسي طموح يولي أهمية للدين. يقول فيشر: «كان نابوليون من أشياع فولتير، لا يستمسك بدين رسمي أو تقاليد مقررة... بيد أنه ولد مفطورًا على القيادة والتزعم. وحزر في الحال أن الاتحاد أس العظمة القومية. لذا وجدت فيه كل قوة تعين على التساند الاجتماعي نصيرًا وعونًا. فآزر الدين لأنه سر النظام الاجتماعي، والتعليم لأنه يمكنه وضعه في القالب الذي يريده، وناصر روح الدقة العلمية في الحكومة لأنها تخدم السلطان، وآداب السلوك التقليدية لأنها تلجم تهكم الباريسيين اللاذع»[94]. لدينا هنا تشخيص لوظيفةٍ للدين ذات علاقة بالنظام الاجتماعي والاستقرار، فيما يجري الاهتمام بالتعليم لأنه يضع في يد الدولة إمكانية بلورة شخصية

(94) فشر، ص 65.

المواطنين. إنها بداية التعليم الرسمي المنظم. كما أن الاهتمام بالعلم والهندسة والإحصاء وتخطيط الشوارع والمدن يرتبط كله بالسيطرة الكلية وضبط المجتمع مع نشوء الدولة الحديثة. وتنظيم دولة نابليون الذي صُدِّر إلى أوروبا كلها وبعض بلاد الشرق، من أهم مراحل تكونها التاريخي. ودام إنجازه هذا، ولا سيما على مستوى فرنسا ذاتها، أكثر مما دامت احتلالاته الخارجية وسمعته العسكرية.

من أهم إنجازاته أيضًا إتمام المنظومة القانونية التي سمّيت باسمه، فأول مرة في التاريخ نُظِّمت الحياة الدنيوية المحض للناس بقوانين شملت مجالاتها كلها. وفي عام 1808 أنشأ نابوليون جامعة باريس التي تديرها الدولة، كما أنشأ نظام ليسيه التعليمي الصارم. وكلها مظاهر علمنة وتنظيم علماني للحياة الدنيوية، تتجاوز في أهميتها التأسيسية السجالات النظرية ضد الدين. فهنا أرسي الأساس لتنظيم الحياة الدنيوية السياسية والاجتماعية والاقتصادية (وحتى الزواج والطلاق) بموجب قوانين «علمانية» دمجت القانون المدني الروماني في قوانين الثورة.

وقّع نابليون والبابا بيوس السابع (1740-1823) اتفاق بابوية (كونكوردات)[95] في عام 1801. حاول الفاتيكان من خلاله أن يُعيد الكاثوليكية «ديانة رسمية» للدولة، لكن نابوليون وافق على اعتبارها ديانة الأغلبية فحسب. وأصبح من غير الممكن عودة عجلة التاريخ إلى الوراء، واحتفظت الدولة بحق تعيين الأساقفة، وأصبحت للباباوية من جديد صلاحية إقالتهم من مناصبهم. وظلت الدولة تدفع رواتب الكهنة مقابل أن يؤدي هؤلاء قسم الولاء للدولة، وتنازلت الكنيسة عن ادعاءاتها بخصوص الأملاك التي صادرتها الدولة في عام 1790. وضمنت الدولة حرية العبادة للجميع، ليس كممثل للمسيحية، بل للسلامة العامة والأمن والاستقرار. واعترفت سلطة نابوليون بالكاثوليكية واليهودية والبروتستانتية وحرية الضمير تمامًا كما ورد في دستور 1790، لكن نابوليون أضاف لاحقًا بنودًا من عنده لم توافق عليها

(95) الكونكوردات هي اتفاق تنظيم العلاقات بين منصب البابا ودولة ما، وقّعه نابليون والبابا بيوس السابع في 15 تموز/ يوليو 1801.

الكنيسة، مثل الحصول على ترخيص من الدولة لاجتماعات الأساقفة، وضرورة أن يجري اتصالهم بروما بواسطة الدولة. فقد جرت محاولة لخلط العلمانية بعودة إلى نوع من الغاليكانية المتأخرة التي كانت من نتاج الملكية المطلقة قبل الثورة. ذلك كله لأن نابوليون أدرك أهمية الكنيسة بالنسبة إلى الفلاح الفرنسي، كما أراد تعاطف الكاثوليك معه في حروبه الأوروبية، ومن ضمنها حروبه مع دول كاثوليكية أهمها الإمبراطورية النمساوية.

أدرك نابوليون أهمية الدين والإكليروس في ضبط المجتمع، لذلك اهتم بأن يكون الكهنة تحت سلطة الأساقفة، والأساقفة تحت سلطة الدولة. وحاول أن يسيطر على الكاثوليكية مع أن الكنيسة لم تتدخل في شؤون الدولة؛ والدولة ما عادت تطبق قانون الكنيسة، أي فيما رفض الاعتراف بالكاثوليكية دينًا للدولة واعتبرها ديانة الأغلبية فحسب، حاول أن يحكمها كأنها دين الدولة. وأدى سلوك نابليون إلى ردة فعل سلبية قرّبت الكنيسة من الفاتيكان الذي أصبح يرمز إلى استقلالية الكنيسة في مقابل الدولة. وحين اختلف نابوليون مع البابا نفاه في عام 1809، وسجنه.

بعد اقتناع كثير من المحافظين الكاثوليك من أمثال دي ماستر بعدم إمكانية إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء بالرهان على فشل الثورة، توجهوا إلى روما والتفوا حولها كضمان لاستقلال الكنيسة. وبالتدرّج تحوّل المحافظون إلى الدفاع عن حرية الكنيسة من الدولة، وهو في الواقع مطلب ليبرالي. كان تدخل الدولة في شؤون الكنيسة هو الجسر الذي عبره كثيرون من المحافظين طوال القرن التاسع عشر من المواقف المحافظة الرجعية إلى المواقف الليبرالية التي تبرّر الدفاع عن الكنيسة بمبدأ حرية العبادة[96].

---

(96) لأن الليبرالية بدأت عند لوك على الأقل، وعند غيره أيضًا كدفاع عن الحرية الدينية. وفي محاولته التمييز بدقة بين الديمقراطية والعلمانية والليبرالية، نذكر هنا ما كتبه فهمي جدعان عن أن الليبرالية لا تنص على إقصاء الدين عن السياسة بالضرورة، وأن هذه الفكرة أتتها من العلمانية. ونحن نذكر ذلك في هذا السياق مع أنها جاءت في سياق آخر، لأننا نعتبر محاولاته للتمييز المفهومي بين العلمانية وغيرها مهمة. ونعتبر مقولة جدعان هذه صحيحة نظريًا، وصحيحة أيضًا من حيث الوقائع التاريخية. انظر: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (عمان، الأردن: دار الشروق، 2007)، ص 10، 45 و233.

أما الكاثوليك المعادون للثورة فلم يأتوا من التقاليد الكاثوليكية بل من اليمين (الجديد)، أو من الأوساط التي نطلق عليها اليوم تسمية اليمين المحافظ، وتحصنوا بالكنيسة والتقاليد. وحاول هؤلاء اشتقاق الملكية المطلقة من التوراة، وكانت هذه نقطة جمعتهم إلى الكنيسة الكاثوليكية. لكن التطلع إلى روما، وهو النزعة التي انتصرت في الكنيسة في النهاية، لم تنبع من تيار المحافظين هؤلاء، بل كانت بمعنى ما «ليبرالية» تميز بين المجالين السياسي والديني، وتطالب باستقلالية الكنيسة عن الدولة. فقد توجّه الكاثوليك إلى البابا بعد أن أدركوا أن الدولة بعد الثورة لا يمكن أن «تعود» دولة دينية، وهم في الواقع لجأوا إلى البابا للحفاظ على الكنيسة خارج الدولة، وضد تدخُّل الدولة. وبهذا المعنى، حتى لو كان المنطق محافظًا إلا أنه رسا في النهاية على مبدأ حرية الدين والعبادة[97].

نظر دي ماستر بحنين إلى إصلاحات غريغوري السابع الذي وضع الكنيسة فوق سلطة الدولة، وإلى قصّة هنري الرابع المعروفة التي أذلّ فيها البابا الملك. وكان هذا التطلع غير واقعي بالطبع، وهذا ما استنتجه الكاثوليك من أمثال لا منّي (La Mennais) الذين أدركوا أن الدولة الملكية لن تعود إلى الدين، وبالتالي تحوَّل إلى ليبرالي دفاعًا عن الكنيسة ضد تدخل الدولة في شؤونها، وإيمانًا منه بأنها يجب أن تعتمد على نفسها. هذا يعني أن هذه النزعة في المنظور التاريخي أصبحت أكثر دعمًا للعلمانية من النزعة الغاليكانية التي كانت قائمة في الثورة الفرنسية ذاتها[98]، لأن استقلال الدولة عن الكنيسة هو ما أكدته الثورة، لكن بقيت المعركة على استقلالية الكنيسة عن الدولة مفتوحة. وهي النزعة التي تبنتها بالتدريج الكنيسة الكاثوليكية، ورأينا بوادر ذلك في أن البابا لم يدعُ ممثلين عن الدول الكاثوليكية إلى المجمع الفاتيكاني الأول. فالكنيسة ذاتها التي دانت فصل الدين عن الدولة في جدول الأخطاء (Syllabus of Errors) اضطرت في النهاية إلى الدفاع عن استقلالية الكنيسة دفاعًا عن حرية العبادة والضمير، وخطت بذلك موضوعيًا خطوة في عملية العلمنة. وكتب إرنست رينان الذي لا يمكن اعتباره مؤيدًا للبابا: «في أيامنا هذه ليس لدي شك في أن الكنيسة الغاليكانية

(97) Perreau-Saussine, p. 58.

(98) المصدر نفسه، ص 59-61.

المعتمدة على الدولة سوف تضيّق على الحريات أكثر من كنيسة معتمدة على روما. البابوية أفضل من القيصروبابوية على نمط اسطنبول وموسكو»[99]. وكتب بعد ذلك بسنوات: «لا يوجد مكانٌ بعد اليوم للدولة المطلقة كما فهمها سياسيو فرنسا في الماضي وكما يفهمها الآن سياسيو بروسيا. وأنا سعيدٌ بذلك وبأن الكاثوليكية ساهمت في هذا كما ساهمت أكثر من مرة في الماضي في منع نشوء دولة قوية بشكلٍ مفرط، فالدولة العقائدية هي دائمًا طغيان»[100]. هذا يعني أن استقلال الكنيسةً عن الدولة حدّ من إطلاقيتها وطغيانها. هنا علينا أن نذكر أن إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني تعلّق بعصمة البابا في قضايا الإيمان فحسب. وصار لا يوجد لدى الفاتيكان تصوّر لإمكانية إخضاع الدولة للكنيسة، لكن عصمة الكنيسة في مسألة الإيمان تعني أن الدولة لا يمكنها أيضًا أن تتدخل في هذا المجال، وهذا يعني ضمنيًا رفض الدولة العقائدية.

كانت النتيجة موقتًا أن التزمَت الدولة دفع الرواتب لرجال الدين والأساقفة في حين تنازلت الكنيسة عن الأراضي التي صادرتها الدولة. وظل هذا الاتفاق سائدًا في عهد ترميم النظام الملكي، حتى عام 1905 المعروف في تاريخ الجمهورية الثالثة باعتباره عام قرار فصل الدين عن الدولة.

إبان ترميم الملكية اعترفت الدولة بالكاثوليكية «ديانة رسمية» على أيدي آل بوربون، كما أعادت الاعتبار إلى التعليم الديني. ولم ترتبط سلطة الكنيسة عمومًا بأي نظام سياسي بعينه، لذلك اعترض الأساقفة على محاولة الكنيسة العودة إلى تبرير ملكية مطلقة مرمّمة في عهد لويس الثامن عشر، أي بعد الثورة. لكن الحرية الدينية بقيت قائمة، أي حوفظ على جزء من إنجازات العلمانية. فبين عامي 1814 و1830 حاولت الملكية المرمّمة في عصر لويس الثامن عشر وشارل العاشر أن تعيد إحياء الغاليكانية، لكنها فشلت لأن أسسها كانت قد تضعضعت. وأعني بذلك أسس الملكية المطلقة وارتباط الدولة بالكنيسة في الوعي العام. وكانت ملكية لويس الثامن عشر على الأقل شبه دستورية تحاول أن تحافظ على السلم الداخلي. وكانت تعرف أنها أتت بسبب هزيمة

---

(99) Perreau-Saussine, p. 62.

(100) المصدر نفسه.

ألحقها تحالف دول بجيوش نابوليون، وأن أي استفزاز يمكنه أن يثير الوعي الوطني الفرنسي ضدها. وشهدت هذه المرحلة نقاشاتٍ حادة بين المحافظين والليبراليين في شأن حرية الدين. ونشأ ما يشبه الحزبين الملكي والكاثوليكي من جهة، والجمهوري والبونابرتي من جهة أخرى. وفي مرحلة لويس الثامن عشر اتضحت ملامح انقسام يتوافق في أحد أطرافه معسكر الملكية مع التدين، والمعسكر الجمهوري مع العلمانية.

كان الثوار الفرنسيون عمومًا إما متدينين وإما مؤمنين بأهمية الدين على الأقل. وبعد تحويل الدين إلى مسألة فردية في البند العاشر من إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الجمعية الوطنية للثورة، بحثوا عن بديلٍ من الكاثوليكية كدين للدولة. وجربوا عددًا من الطقوس والعبادات لاحتلالً خيال الجماهير، لأنهم آمنوا أن الأمة لا يمكنها العيش من دون دين ومن دون نوع من العبادات التي تتضمن طقوسًا وشعائر.

كان المؤرخ ميشليه معاديًا للكنيسة، وحاول أن يصوّر الهوية الفرنسية كهوية منفصلة تمامًا عن الكنيسة الكاثوليكية. واعتبرها جوهريًا غير كاثوليكية، أي إنه حاول أن يوجد قوميةً نقيةً من العلاقة بالدين، وهو أمرٌ يصح نظريًا فحسب، لأنه يفصل تعريف الدين عن تعريف القومية فصلًا كاملًا؛ أما تاريخيًا فلم تجر الأمور على هذا النحو في يوم من الأيام. لكنه ومفكرين آخرين أدركوا أهمية البعد الروحاني المتجاوز في تماسك الأمة، وحاولوا أن يبحثوا عن بدائل من الكاثوليكية.

يمكن القول إن عددًا من هذه التقاليد تقاطع عند أوغست كونت، لأنه كان علمانيًا متطرفًا استبدل عصمة البابا بعصمة العلم، لكنه تأثر في الوقت عينه بفكر المحافظين المعادين للثورة مثل دي ماستر، ولا سيما فكرة أن المجتمع يتماسك بروابط روحانية. واعتبر خطر الفردية المتطرفة من نتائج الثورة التي يجب تجنّبها، وأن العقائدية هي الحالة العادية للعقل الإنساني، كما أنها ضرورية لتكوّن المجتمع، فالمجتمع يوجد إذا تشارك أعضاؤه الإيمان بفكرة ما. من هنا فإن التسامح المنهجي لا يمكن أن يوجد إلا تجاه الآراء غير المهمّة والهامشية، وهذا واضحٌ من مسار الثورة على الرغم من الحديث

كله عن حرية الضمير[101]. وأخذ كونت من دي ماستر أيضًا، وربما من غيره، الاعتقاد بضرورة تقييد السلطة الزمنية بسلطة روحية أعلى منها، فهذه تضبط الجشع المادي وتضع منظومة أخلاقية قيمية واضحة فوق المصالح السياسية، وتفرض الشعور بالواجب. لكنه، خلافًا لدي ماستر، رأى أن النظام القديم لا يقدّم حلولًا للحاضر، وأن تحطيم النظام الاجتماعي القائم على الثيولوجيا أنتج فوضى قبل نشوء النظام الاجتماعي القائم على العلم، ولا بدَّ من أن يحل العلم أو العقيدة العلمية محل الثيولوجيا[102].

كان مؤسسو الجمهورية الثالثة جميعهم كونتيين (Gambetta, Ferry, Littré). ومأربهم الرئيس تأسيس الجمهورية وإنفاذ حق الاقتراع العام مع إنقاذه من جهل الجمهور. فقد عزوا فشل الجمهورية الثانية بين عامي 1848 و1851 إلى قلة تعليم الجمهور، وهذا ما أدى إلى انتصار الثقافة المحافظة من جديد في عهد نابليون الثالث (1808-1873) الذي فاز بالانتخابات في عام 1848، وقاد انقلابًا عسكريًا كرّس حكمه كإمبراطور بعدما حُرم من الترشح مرّة أخرى بموجب الدستور في عام 1851. واصطدم مؤسسو الجمهورية الثالثة بنزوع قيادة الكنيسة الكاثوليكية إلى دعم نابوليون الثالث. وانقسموا بين من اعتقدوا أن تعميم حق الاقتراع العام لا بدّ من أن يأخذ مشاعر الكاثوليك في الاعتبار، وأن لا يقصيهم، كما في حالة الفيلسوف والمعجمي الفرنسي إميل ليتري (Emile Littré) (1801-1881)، ومن رأى أن السبيل الوحيد هو تغيير أفكار هؤلاء الكاثوليك.

في عهد الجمهورية الثالثة أصبحت المدارس ساحة معركة العلمنة الرئيسة، فهي الحلبة لتنفيذ المهمة الأساسية، وهي نشر منهج التفكير العلمي ضدّ التفكير الغيبي، وضدّ الكنيسة بشكلٍ خاص. معلم المدرسة في الجمهورية الثالثة هو كاهن الأبرشية الحديث، لكنهُ كاهن العلم والمعرفة. وجرى العمل على تدريب المعلمين في الـ Ecoles Normales، وأصبح في الإمكان الحديث عن العقيدة العلمانية. وعبّرت أغلبية القادة الجمهوريين صراحة عن الآراء

---

(101) Perreau-Saussine, pp. 84-85.

(102) المصدر نفسه، ص 85.

الإلحادية، وكان كثيرون منهم أعضاء في محافل ماسونية، ولا سيما محفل الـ Grand Orient. ولم تكن المدارس الجمهورية امتدادًا للعائلة، أي للمجال الخاص، بل للدولة. وجرى تعليمهم بموجب عقيدة الدولة اللائكية، وهي في حالة فرنسا لم تكن عقيدةً ليبرالية بل أداةً للتحرر. وتصبح مهمة المدرسة هنا ليس إجبار البالغين على أن يكونوا أحرارًا بل تثقيف الصبية كي يكونوا قادرين على ممارسة الحرية. ومُنعت المؤسسات الدينية من ممارسة التعليم بقانون عام 1904، وعمومًا عانت تمييزًا مقارنة بغيرها من المؤسسات.

أدى هذا القانون إلى إغلاق ألفي مدرسة. وفي البداية، استُوعِب قانون 1905 الذي أنهى مرحلة الكونكوردات بين نابليون والبابا بروح غاليكانية بمعنى تشديد مراقبة الدولة على الكنيسة، ولا سيما في مسألة التعيينات الكنسية. وبهذا المعنى، لم يعترف القانون بالكنيسة كجسم منظّم له تراتبية داخلية يجب على الدولة أن تحترمها. وبحجة الفصل ادعى اللائكيون أن الدولة لا تعترف بأي دور رسمي للأساقفة، وجرى التعامل معهم كأفراد، مع أن البند الرابع في القانون فسح في المجال لما سمّاه إقامة اتحادات عبادة تجنبًا لتسمية كنيسة. وتجاهلته الدولة عمليًا وتعامت عن وجود اتحاد العبادة الذي تشكّله الكنيسة[103].

منطق قانون فصل الدين عن الدولة في عام 1905 الذي صاغه أريستيد بريان (Aristide Briand) هو منطق جون لوك أكثر مما هو منطق روسو[104]. فقد منع القانون دفع الرواتب أو تمويل الأديان ما عدا استثناءين لتسهيل حرية العبادة: خدمات العبادة بشكل عام التي تتضمن استخدام مبانٍ عامة بلا مقابل. لكن مواقف أصحاب القانون من الدين كانت عمومًا مواقف علمانية متشددة،

---

(103) Perreau-Saussine, pp. 90-91.

(104) هذا هو رأي جان بابوت الذي كان عضوًا في «لجنة ستاسي» التي عيّنها شيراك في عام 2003 لفحص مسألة الحجاب في المدارس الفرنسية وتقديم التوصيات، وهو الوحيد الذي عارض التوصية بمنع الحجاب في المدارس. وليست مصادفة أنه الباحث الذي يفسر قانون 1905 تفسيرًا علمانيًا محايدًا وليس متشددًا. انظر: Jean Baubérot, «The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions,» Translated from French by Pavitra Puri, in: Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2010), p. 61.

وأصحاب فكر إلحادي في بعض الحالات، وظهر ذلك عبر تفسيراته في الممارسة.

من ناحية الكنيسة، حررت إجراءات عام 1905 الكنيسة من الغاليكانية ومن البنود الإضافية التي أدخلها نابليون على اتفاقه مع البابا، وعمليًا حرّرتها من تدخل علمانيين وملحدين ويهود وبروتستانت وماسونيين في تعيينات رجال الدين عبر انتخابهم محليًا، أي إنها ضمنت على المدى البعيد حريتها من تحكّم الحكومات في التعيينات، وتوسّعت حريتها منذ ذلك الوقت طوال القرن العشرين في دول العالم، إذًا أصبحت استقلالية الكنيسة عن الدولة أنموذجًا، وظل الاستثناء الكبير في القرن العشرين الدول الشيوعية ولا سيما الصين.

اعتبر جورج بايل في كتاب له في عام 1929 أن مصادر اللائكية الفرنسية أربعة: البروتستانتية الإنجيلية والتأليهية والتفكير الحر والغاليكانية[105]. من هذه الناحية قدمت اللائكية نفسها وطنيًا كاستمرارٍ للغاليكانية السياسية المعبّرة عن سلطة الدولة المطلقة. في هذه المرحلة دافع كثيرون من الليبراليين عن الفصل وضد سيطرة الدولة على الدين، وخشية تغوّل الدولة في شؤون الأفراد والشؤون الدينية، واعتقدوا أن وجود أجسام وسيطة يحمي الديمقراطية.

في سياق رفض تحويل الكنيسة إلى المجال الخاص، جرت نقاشات مطوّلة في المجمع الفاتيكاني الكنسي العالمي المعروف بـ «فاتيكان I» في شأن كون الكنيسة مجتمعًا حقيقيًا كاملًا روحيًا وفوق طبيعي في نوع من الرفض لاعتبار مجال عمل الكنيسة هو ضمير الإنسان وحده. وهو ما دفعت باتجاهه اللائكية، عندما رأت أن أي عمل كنسي خارج الضمير الإنساني يجب أن يخضع لسلطة الدولة. وفي ذلك تعبيرٌ أيضًا عن الخشية من دعوة الديمقراطية إلى التجانس الكامل وإزالة الحواجز بين الدولة والأفراد، وهي مخاوف دي توكفيل نفسها وليبراليين آخرين مثله. لوحظ إذًا نشوء نوعين من اللائكية، نوعٌ حوّل العلمانية (laicity) إلى العلمانوية (laicism)، وهو الذي رأى أن العلم يجب

---

(105) Baubérot, p. 92.

أن يحل محل الدين(106). ولا شك في أنه في كثير من الحالات كان الدافع إلى تدخل الدولة في الشؤون الدينية خشية حقيقية فعلية من نزعاتٍ كاثوليكية معادية للثورة والجمهورية؛ ونوع آخر ركز على فصل الدين عن الدولة بما في ذلك حماية استقلالية الدين.

في عام 1883 كتب جول فيري(107) «بعد أن أخضعنا المؤسسات الدينية والكهانة يمكننا الآن أن نتّبع سياسة معتدلة». والمقصود أن المرحلة اللائكية الراديكالية كانت بالنسبة إلى أمثاله مرحلة فحسب(108). وهذا ما ترافق مع سياسته في دعم اليسوعيين خارج فرنسا، مع أنه وزير التعليم الوطني وقطب «الاتحاد الجمهوري» الفرنسي الذي ارتبط باسمه فصل المدرسة عن الكنيسة، ومنع اليسوعيين من التعليم، لأن فيري كان جمهوريًا معتدلًا لكنه كان متحمّسًا للتوسع الاستعماري. وعكست استجابته لليسوعيين في لبنان وجهه الثاني الاستعماري(109).

---

(106) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 556-569.

(107) جول فيري هو نفسه داعية التوسع الاستعماري الذي أعلن الحماية الفرنسية على تونس في أول وزارة له (1870-1881)، وفي عهد وزارته الثانية (1883-1885) احتلت فرنسا مدغشقر والكونغو والنيجر والهند الصينية.

(108) Perreau-Saussine, p. 95.

(109) ماري فرانس أتشغوان وفردريك لونوار، **سيرة الماسونية: فك شيفرة الرمز المفقود**، ترجمة سليم طنوس وجوزة كالوستيان (بيروت: دار الخيال، 2011)، ص 194. كان جول فيري قد انضم في عام 1875 إلى محفل الشرق الأعظم الفرنسي ذي الميول الجذرية المعادية للإكليروس. وتلقّى في عام 1897 حين كان وزيرًا للتعليم العام دعم الكثير من المحافل الماسونية لإصدار مشروع إصلاح التعليم في فرنسا على أساس علمانية التعليم ومجانيته وإلزاميته لتكوين جيل جديد من العلمانيين. وفي عامي 1881- 1882 تحققت قوانين إصلاح التعليم، بعد أن رفضتها اللجنة المختصة في الجمعية التأسيسية معبّرة في ذلك عن الأغلبية الكاثوليكية فيها. وتبع قوانين فيري تلك في عام 1886 القانون الذي يشترط في المدرسين كافة في مدارس الدولة أن يكونوا علمانيين. وبذلك كانت علمانية التعليم ومجانيته وإلزاميته إنجازًا ماسونيًا حسم الخلاف إبان الثورة الفرنسية في شأنه لمصلحة العلمانية، وعبّر عن تطلعات مليون ومئتي ألف من العاملين في التعليم لتحقيق إلزامية التعليم التي تبناها المؤتمر الماسوني في عام 1870. انظر: محمد الناصر النفراوي، **التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية، 1839-1918** (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، 2001)، ص 171-172.

هذا يعني أن العداء للكنيسة لم يكن عداءً استحواذيًا للدين، وإنما كان الهدف إخضاع الكنيسة لمبادئ الجمهورية ومصالحها، وبعد ذلك أصبح ممكنًا فسح المجال لسياسة أكثر ليبرالية تجاهها. ومال فيري في النهاية إلى السماح باستخدام الكهنةِ المدارسَ للتدريس الديني، بعد ساعات التدريس الرسمي. وعلينا أن نرى هذه السياسات في سياقٍ أوروبيٍ أوسع، ففي تلك الفترة في بداية القرن العشرين جرت مضايقة الكنيسة فعلًا في إيطاليا وألمانيا إلى حد بدت فيه السياسة اللائكية في فرنسا معتدلة.

الجمهورية الثالثة هي التي صالحت الليبرالية مع حق الاقتراع العام، وصالحت الجمهورية مع البرجوازية، وتمكّن اليسار واليمين من العيش معًا في ظل الديمقراطية، وليس كحالات إقصائية تؤدي إلى قلب نظام الحكم كلما وصل أحدهم إلى الحكم. وفي الجمهورية الفرنسية الثالثة استخدمت أول مرة مصطلحات العلمانية «اللائكية» بالفرنسية بوصفها جدول أعمال عند الدولة باستبعاد الكاثوليكية والدين من المجال العام، وذلك بسلسلة قوانين في عام 1875.

عندما قامت الجمهورية في عام 1871 من جديدٍ، وسُمِّيَت الجمهورية الثالثة، فإنها لم تولِ الأحوال الشخصية اهتمامًا طيلة سبعينيات القرن التاسع عشر، خصوصًا في ما يتعلق بقضية المرأة بسبب الصراع الحاد بين الجمهوريين والملكيين الذين استمروا يشكّلون قوة برلمانية وعسكرية وسياسية مركزية مؤثّرة حتى بداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وهي المرحلة التي شهدت الصراع الثقافي الأعنف بين الملكيين والجمهوريين.

تصاعدت روح العداء للدين مع انتشار أفكار الاشتراكية واليسار والأحزاب الجمهورية وجمعيات الماسونيين والمفكّرين الأحرار الملحدين ورابطة التعليم. وكانت نهاية القرن التاسع عشر فترة انتشار المؤسسات أو التنظيمات أحزابًا أكانت أم جمعيات أم غيرها. وكانت في أغلبيتها الساحقة معادية للكنيسة وللتدين بشكل عام، وانتشرت في تلك الفترة تحديدًا أفكار أوغست كونت الوضعية التي وصلت إلى حد نشر دين العقل في مراحل إنتاجه الأخيرة كما بيّنا في تحليل الخلفية الفكرية للعلمانية.

بدأت عملية إصلاح التعليم الابتدائي بمبادرة من رابطة التعليم. وفي تلك المرحلة أيضًا انتشرت ظاهرة العرائض الجماهيرية التي كانت توقّع وتقدّم إلى البرلمان، وقّع أكثر من مليون مواطن مطالبين بإلزامية التعليم ومجانيته. وهي الفترة التي عمل فيها جول فيري. وكان الفيلسوف الفرنسي العلماني فرديناند بويسّون مديرًا للتعليم الابتدائي، وظلّ في منصبه هذا سبعة عشر عامًا، معتبرًا المنصب رسالةً لتعميم التعليم الإلزامي المجاني العلماني غير الطائفي. وشغل أيضًا منصب رئيس رابطة التعليم. وأصبح التعليم الحكومي مجانيًا في فرنسا في عام 1881 بفضل الجهد الحثيث لجول فيري وفرديناند بويسّون. ولا يمكن تصور علمنة المجتمع من دون هذه الخطوة الرسمية المتمثلة بتوفير التعليم الرسمي المجاني. فرسميته تعني أن مناهجه وطنية عمومية، ومجانيته تعني استغناء فئات واسعة من الناس عن الخدمات التعليمية التي كانت تقدمها الكنيسة ومؤسساتها التعليمية إلى أبنائهم.

هذا في حد ذاته تطورٌ عظيمٌ، لكن التاريخ الحديث أثبت أنه قد ينطوي على مخاطر جمة، لأن منح الدولة حق التربية القيمية مكّنها في بعض الحالات من أن تربّي الناشئة على أفكارٍ فاشية وقومية ووطنية متطرفة. لذلك يجب تنظيم هذه الحالة بشكلٍ تتوازن فيه القيم التي تمثّلها الدولة مع مبدأ الديمقراطية وحقوق المواطن. وهذه صيرورة أخرى تطورت من خلالها دينامية النضال من أجل الحقوق المدنية والحريات في مقابل ازدياد قوة الدولة ونفوذها.

تطوّرت السياسة إلى عداء حقيقي للكنيسة الكاثوليكية، ومُنِع التعليم الديني لفترة طويلة نسبيًا. وحين تولى إميل كومباس وهو يساري وماسوني رئاسة مجلس الوزراء في عام 1902 في وقت كان فيه ثلث أعضاء مجلس النواب والشيوخ ماسونيين، لمدة ثلاث سنوات، أغلق عشرة آلاف مدرسة كاثوليكية وطرد ثلاثين ألفًا من أعضاء الرهبانيات الكاثوليكية، ولا سيما اليسوعيين (مرة أخرى بعد أن طردهم لويس السادس عشر كما ذكرنا سابقًا). وهي الفترة التي شهدت نزوحًا لليسوعية التبشيرية. فجاءت المسيحية اليسوعية إلى بعض دول العالم الثالث للتبشير في ظل الاستعمار الفرنسي بعد أن طُردت من فرنسا نفسها. الغريب أن الدولة التي طردتهم من البلاد بحجة العلمانية تعاونت معهم في المستعمرات لنشر الثقافة الفرنسية واللغة الفرنسية.

وطبعًا عادت الجمهورية وسمحت بفتح المدارس الكاثوليكية، وساهمت في تمويلها. وفقدت الكنيسة الكاثوليكية سيطرتها على المدارس الحكومية خلال الثمانينيات من القرن التاسع عشر، فراحت تركز جلّ جهدها على المدارس الخاصة، و95 في المئة منها في فرنسا حاليًا هي مدارس كاثوليكية.

تجسدت العلمنة في خطواتٍ تشريعية متدرجة هي محلّ صراع ومساومة، وكسب فيها العلمانيون المعركة الأخطر، وهي السيطرة على مناهج التعليم. كانت تلك مرحلة برامج جول فيري العلماني. وهو من قدّم دعمًا إضافيًا إلى الآباء اليسوعيين في جبل لبنان من أجل مواجهة النشاط البروتستانتي بشكل لم يقدّمه وزير قبله. مع أن فرنسا كانت قد طردت عددًا كبيرًا من اليسوعيين، كما ذكرنا أعلاه، إلا أنهم استُثمروا في المشرق في السيطرة وفي الصراع السياسي مع الإنكليز على النفوذ الذي كان بالنسبة إلى اليسوعيين صراعًا تبشيريًا ضد البروتستانت[110]. وهو التحالف الذي سيثمر في فترة الاحتلال والانتداب الفرنسيين على سورية ولبنان ما سمي بتحالف السيف مع المرشّة (Alliance du sabre et du goupillon)، أي الجنرالات مع الآباء اليسوعيين، عشية احتلال سورية ولبنان بموجب صفقات الحرب العالمية

---

(110) كان الصراع البروتستانتي - الكاثوليكي - الأرثوذكسي في المشرق صراع نفوذ سياسي وثقافي، وصراعًا طائفيًا من النوع الذي شهدته أوروبا قبل قرون. كان صراعًا علمانيًا يتدخل فيه وزراء علمانيون فرنسيون وإنكليز وألمان وروس. فقد اشتدت وتيرة العلمنة مع اشتداد وتيرة دعم نشاط اليسوعيين في الخارج في إطار مصالح الدولة الفرنسية في هذه الفترة، ليدشّنها بوانكاريه في رسالته إلى الأب اليسوعي شانتور في عام 1912 بقوله إننا «نخدم القضية نفسها»، وذلك عشية التخطيط لتقاسم الدولة العثمانية قبل الحرب، والاستيلاء على سورية الكاملة (La Syrie Intégrale). وجّه ريمون بوانكاريه (Raymond Poincaré) رئيس الحكومة الفرنسية الجمهورية المعتدلة الذي أعاد التحالف في عام 1912 مع أحد أجنحته الأيديولوجية المتعصبة وهو الحزب المسيحي، رسالة إلى الأب شانتور (Chanteur) في سياق احتدام الصراع الأوروبي في شأن مصير الدولة العثمانية إلى تطوير نشاط الجامعة اليسوعية في بيروت، بوصفه قضيةً مشتركةً للحكومة وللإكليروس الكاثوليكي الفرنسي. انظر: Pierre Fournie, «Le Mandat à l'épreuve des passions françaises: L'Affaire Sarrail (1925),» dans: *France, Syrie et Liban, 1918-1946: Les Ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire: Actes des journées d'études organisées par le CERMOC et l'IFEAD, Beyrouth, 27-29 Mai 1999*, publ. coordonnée par Nadine Méouchy, PIFD; 200 (Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 2002), p. 131.

المقصود الأداة التي يرش بها الكاهن الماء المصلّى عليه على المؤمنين.

الأولى السرية[111]، أو ما سمّاه الرئيس الأميركي ولسون يومئذٍ بـ «اللعبة الكبرى»[112].

جاءت قضية درايفوس[113] فمنحت اليسار والعلمانيين والجمهوريين قوة كاسحة في احتواء اليمين الملكي والريفي الذي يحنّ إلى زمن الأسقفيات واستقلالياتها المحلية. أما بالنسبة إلى أثر ذلك في الأوضاع العربية يومئذٍ، فإن قضية درايفوس شكّلت أحد أبرز العوامل المسرّعة لتشكيل الحركة الصهيونية الحديثة التي قومنت الدين[114].

---

(111) انظر استخدام هذا التعبير بصدد تحالف الجنرال غورو مع اليسوعيين كما عبّر عنه أندريه بروتون في المناقشة الثالثة في مجلس النواب الفرنسي يوم 4 تموز/يوليو 1922: «سورية في مجلسي النواب والشيوخ الفرنسويين،» (النشرة الرابعة، اللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري - الفلسطيني بمصر، آب/أغسطس 1922، المطبعة السلفية، القاهرة)، ص 40 . وعن انتشار هذا التعبير في الصحافة اليسارية الفرنسية، انظر تكثيف فورنييه لحملة الصحف اليسارية الراديكالية والراديكالية الاشتراكية على الجنرال غورو: Fournie, p. 133.

(112) في شأن مصطلح ويلسون عن اللعبة الكبرى انظر: أ. ج. جرانت وهارولد تمبرلي، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، 1789-1950، ترجمة محمد علي أبو درة ولويس اسكندر؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم، 2 ج (القاهرة: منشورات سجل العرب، 1967)، ج 2، ص 263.

(113) في أعقاب قضية درايفوس وتضامن إميل زولا معه نشأ مفهوم المثقف (Intellectuel) بمعنى تدخّله النقدي في الحيز العام واتخاذ موقف نقدي حتى من قضايا الرأي العام. وللمناسبة كان رشيد رضا هو الوحيد تقريبًا الذي ناقش ذلك الموضوع على المستوى العربي. وقال فيه كلامًا يمكن اعتباره كلامًا مهمًا حتى اليوم. فقد اتخذ موقفًا معاديًا للاسامية وحمّل مسؤوليتها لا للدين المسيحي بل للنزعة القومية الحديثة التي يسميها الجنسية. وشخّص رشيد رضا علمانية هذه الظاهرة التي تعبّئ قوميًا ضد الأقليات. وفضح في الوقت نفسه نفاق الغرب، مستلًا حجة ما زال مثقفون عرب يستخدمونها حتى عصرنا وهي التساؤل، عما سيقول الغربيون لو فعلنا مثل فعل الفرنسيين. كتب رشيد رضا في المنار في عام 1898 يقول: «لقد شاعت أنباء المشاكل الداخلية التي قامت في فرنسا إثر مسألة دريفوس وقضية زولا وما قاساه اليهود من الإهانة والاضطهاد وسوء المعاملة. ولا يحسب القراء أن هذا الاضطهاد قد نشأ عن تعصب ديني في الأمة الفرنسوية وكيف هي أقرب إلى وهن العقيدة منها إلى التعصب الذي مثاره الغلو في الدين. أما مصدر هذا الاضطهاد فالتعصب الجنسي والحسد الذميم... ومن الغريب أن داء الجرائد الفرنسية قد سرى إلى بعض الجرائد المصرية فقامت تصلي اليهود نارًا حامية... أما نحن فرأينا في أن الحرية العامة ليست مختصة بفريق دون فريق. فإن التمدن الصحيح والعدالة الحقيقية يفرضان المساواة المطلقة بين جميع بني الإنسان في المنافع العامة». انظر: محمد رشيد رضا، «اليهود في فرنسا وفي مصر،» المنار، السنة 1 (1898)، ص 53-55.

(114) شكلت قضية درايفوس حجة للصهيونية في طرح فشل الاندماج في الشعوب الأخرى، =

اكتسب تقويض هيمنة طبقة رجال الدين وتأثيرها في إدارة الدولة وحياة المجتمع المدنية أهميةً خاصة بالنسبة إلى الأحزاب والقوى السياسية الفرنسية المختلفة بعد الثورة في ما عدا المحافظين والملكيين. وعلى الرغم من أن الجهاز الكنسي صار لا يملك الهيمنة على حياة الناس كما جرى في العصور الوسطى، إلا أنه ظلّ يحتفظ بصلاحياتٍ مطلقة، أو واسعة في حياة المجتمع، وحياة أفراده مثل القضاء والزواج ومراسم الحياة الدينية وجمع الصدقات.

أشرف الجهاز الكنسي على شبكة واسعة من المؤسسات الخيرية لمساعدة الطبقات الفقيرة والخدمات الاجتماعية والصحية منذ ما قبل الثورة بزمنٍ بعيدٍ، واستمر الإشراف عليها بدرجاتٍ متفاوتة في ما عدا فتراتٍ قصيرة من حينٍ إلى آخر. وشملت شبكة التأثير هذه المدينة والقرية النائية، وكان أحد عناصرها جهاز التعليم الكنسي.

دام الصراع حتى بداية القرن العشرين عندما فصلت وظائف الجهاز الكنسي عن الدولة في عام 1905، وأصبحت صلاحياته تقتصر على إدارة الحياة الروحية في المجتمع. وأصبح عام 1905 رمزًا لمأسسة فصل الكنيسة عن الدولة وقوْننته ودسْترته ، وذلك على الرغم من أن أهمية هذا العام الموضوعية كانت محدودة. فقد تمّت عملية العلمنة بالتدرّج خلال أكثر من قرنٍ من الزمن. ومن هنا لم يكن العام المذكور البداية، ولا كان النهاية في ما خص العلمنة. فبالنسبة إلى مجموعات الأحرار والمحافل الماسونية التي شكّلت الحزب الاشتراكي الراديكالي، قبيل الضربة الحاسمة بإعلان الجمهورية الخامسة، ظلّت هذه العلمانية منتقصة. وللمفارقة، وعلى الرغم من علمانيته الراديكالية، راعى هذا الحزب لاحقًا الكاثوليكية الفرنسية في سياساتها

= وأن النهضة التي أدت إلى دمج اليهود ليتبنوا وطنية بلدانهم بالكامل في مقابل الحقوق المدنية المتساوية فشلت، فلا دواء لـ «مرض العداء للسامية» كما ادعى تيودور هرتسل في كتابه دولة اليهود. فالضابط الفرنسي اليهودي درايفوس اتُّهم بالخيانة والتعاون مع الألمان. وكانت التهمة مزورة. وغطى هرتسل المحاكمة. ويدّعي التاريخ الصهيوني الرسمي أن هرتسل حتى هذه التجربة كان اندماجيًا هو الآخر، لكن صدمة المحكمة وتزوير التهم وذكر انتماء درايفوس اليهودي في الرأي العام الفرنسي أدت كلها إلى أن يكتب دولة اليهود. من الجدير ذكره أن قسمًا من الرأي العام الفرنسي بقيادة الكاتب إميل زولا تضامن مع درايفوس ورفض حملة التحريض المعادية للسامية التي رافقت المحكمة.

في سورية ولبنان أشد المراعاة، حتى على حساب مصالح الدولة الفرنسية في مواجهة الحركة الوطنية.

وضعت الحرب العالمية الأولى حدًا للنقاش والصراع بين الليبراليين والجمهوريين، وبين الكنيسة والدولة، لأن الطرفين أصبحا رفيقي سلاح في مقاومة الألمان، وأصبح الكاهن بالنسبة إلى الجمهوري رفيق سلاح، واعترف الكاثوليك للجمهوريين بأنهم دافعوا عن الأمة فعلًا. ويقتبس الباحث إميل سوسين من خطاب لنائبٍ في البرلمان في عام 1921 يلخص فيه تلك الفترة بالكلمات التالية: «الحربُ هي التي غيّرت السلوكيات، الحرب التي أخذت أبناءنا إلى ساحة القتال، وحّدتهم خلف هدفٍ واحد، وأكاد أقول في دينٍ واحد باستثناء حقيقة أن بعضهم كانت له أصلًا عقيدة شخصية ساعدته في ممارسة العقيدة الأخرى، ألا وهي ديانة الوطنية»[115].

ثالثًا: نماذج أخرى سريعة للمقارنة

في الرد على الاحتلال الفرنسي ونشوء النزعة القومية في ألمانيا. وفي إصلاحات نابوليون وتأثيرها في هذا البلد. في الصراع الثقافي «كولتوركامف» (Kulturkampf). وفي نشوء جمعيات علمانية ألمانية وخلفياتها وخصوصيتها.

في الكاثوليكية الإسبانية كهوية وطنية في مقابل احتلالات نابوليون. وفي نمطي القومية، ذلك المتأثر بأفكار الثورة الفرنسية، وذلك المحافظ في ردة الفعل عليها. في أن الكهنة الإسبان حملوا السلاح وقادوا الثورة على الاحتلال الفرنسي. وفي تحالف الكنيسة والملكية بعد التحرير؛ وفي انتظام القوى العلمانية والليبرالية في جمعيات سرية مثل الماسونية. في أن الصراعات الأهلية في إسبانيا حتى العقد الرابع من القرن العشرين اتخذت شكل صراع ضد الإلحاد والقومية والشيوعية. وفي أن الصدام على مسألة علمانية الدولة في المجتمعات المتدينة يتخذ، في بعض الحالات، شكل نزاع أهلي. وفي الفرق بين تأثير الدين المباشر في الدولة وتأثيره عبر المجتمع.

---

(115) Perreau-Saussine, p. 102.

في انحسار تأثير الكنيسة الكاثوليكية، والفصل بين الدين والدولة في إسبانيا في مرحلة الجمهورية (1936-1939). وفي خطاب القوى المعادية للجمهورية التي تجمع الوطنية إلى الكاثوليكية. وفي تحوّل موقف الكنيسة من الدكتاتورية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، وفي التوافق بين الكنيسة والمعارضة الديمقراطية والعلمانية في إسبانيا ضد فرانكو. وفي العودة إلى القيام بدور تبشيري في عهد الديمقراطية.

في الكاثوليكية في بولندا كديانة مدنية مندمجة بالوطنية البولندية. في تحالف الكاثوليكية مع الفلاحين في صراعهم مع ملّاك الأرض سابقًا. في دور الكنيسة ضد الشيوعية، وفي دعوة العلمانيين لها للقيام بدور في العمل ضد النظام الشمولي، أي دعوتها إلى السياسة. وفي الحوارات بين الكنيسة والدولة في عهد غيريك. وفي توسيع الكنيسة الهامش الذي منحته لها الدولة في سبعينيات القرن الماضي واستغلاله للقيام بدور سياسي. في اضطرار الكنيسة إلى التراجع عن محاولتها مراجعة علمنة الحياة السياسية والاجتماعية في بولندا. وفي دور منجزات المرأة في هذا الصدد، وتحصين هذه المنجزات أمام محاولة الكنيسة التأثير فيها.

كانت حرب تحرير ألمانيا من الاحتلال الفرنسي النابوليوني من أهم عوامل تشكّل القومية الألمانية الحديثة. وانتشرت الروح القومية في أوروبا: بولندا وإيطاليا وإيرلندا. وكانت ثورة اليونان على العثمانيين أول ثورة قومية، وفرضت حكومة بالمرستون البريطانية أول دولة يونانية في عام 1831، وجُلب إليها ملك من سلالة ملكية أوروبية على عادة التقاليد الأوروبية القديمة. وأدى هذا الصراع ذاته، إضافة إلى عوامل داخلية مثل دخول الطباعة والتعليم الحديث في الدولة العثمانية إلى إذكاء الروح القومية والتركية.

في ألمانيا أيضًا نشب ما يُعرف في التاريخ الألماني بـ «الصراع الثقافي» (Kulturkampf) لتحديد علاقة الدولة بالمؤسسة الدينية، أي الدولة بالكنيسة عمليًا، لتضييق نفوذ الأخيرة في مجالاتٍ معينة كالتعليم والعلاقات الشخصية مثل الزواج والطلاق، وللتخلص من وصايتها على هذه المجالات. وعلى الرغم من أن التعبير أطلق على صراعٍ دار طوال عقد السبعينيات من القرن

التاسع عشر في ألمانيا، إلا أن الصراع نفسه سبق إطلاق هذا التعبير، ولا سيما خلال حملات نابوليون مباشرة وبعدها، أي الحملات التي ساهمت في نشر قيم الثورة الفرنسية، وفي الرد عليها، خصوصًا أن نابوليون أدخل إصلاحات تحديثية في ألمانيا شملت أيضًا تحرير اليهود من الغيتو.

كان الصراع ظاهرةً أوروبيةً عامة، ولم يقتصر على ألمانيا. من هنا انتشار المصطلح «كولتوركامف» واستعارته من اللغات الأخرى. فقد قاد بسمارك والليبراليون القوميون الحملة، وكانت منطلقاتهم وأهدافهم مختلفةً، لكنها تقاطعت في مسألة نفوذ البابا، حيث أراد كلٌّ منهما أن يستأصل نفوذ المؤسسة الكاثوليكية العالمية، وعلى رأسها البابا، من الحياة السياسية والاجتماعية في بروسيا، ثم في جنوب ألمانيا، وإحلال سلطة الدولة مكانها في مجالات نفوذها وسلطتها. وبينما أراد بسمارك جعل المؤسسة الكنسية مؤسسة دولة، ولم يتورّع عن إلصاق تهمة «أعداء الرايخ» بمعارضيه، سعت التيارات القومية الليبرالية إلى إقامة دولة علمانية، وقصْر وظيفة رجال الدين على رعاية الحياة الروحية في المجتمع.

واجه قادة التيارات الكاثوليكية مصاعب التكيف مع الواقع الجديد بعد توحيد ألمانيا، لأن معظمهم أيد إقامة «ألمانيا الكبرى» - أي ضم النمسا - في مؤتمر فرانكفورت في عام 1848، وذلك لزيادة عدد الكاثوليك في إطار السيادة. وعارض بعضهم توحيد ألمانيا تحت العرش البروسي. وبعد عام 1871، أي بعد الوحدة، شكّل الكاثوليك حزبًا سمّوه حزب المركز. كان هذا ردًا على الـ «كولتوركامف» الذي خاضه بسمارك ضد الكاثوليك. وحمل الحزب صبغةً طائفيةً بارزةً هي في الواقع رد على طائفية أخرى خاطبها بسمارك، إضافة إلى مخاطبة الليبراليين والمشاعر القومية الألمانية والدينية ضد البولنديين، وضد تبلور هوية قومية بولندية. وخلافًا لهذا الحزب اعتبر الحزب الليبرالي القومي نفسه استمرارًا لتراث 1848، وراعيًا لمصالح البرجوازية الألمانية.

لم يخلُ الصراع اللاحق بالطبع من أهدافٍ حزبية وسياسية، وأهمها احتواء ثم إضعاف حزب المركز الذي أُسّس وتبلور في حزبٍ عام في بلدان ألمانيا كلها

بمبادرة وقيادةٍ كاثوليكيتين. ووصل الصراع إلى ذروته بين عامي 1873 و1875 بعد سلسلة من القوانين القمعية، ولم يُسَوَّ حتى بداية الثمانينيات. وتمخّض عن نجاح الدولة في الحدّ من نفوذ المؤسسات الدينية - الكاثوليكية والبروتستانتية أيضًا - ومن إشرافها على مجالاتٍ اعتبرتها من صلاحياتها، مثل القضاء في الأحوال الشخصية والتعليم. لكن من ناحية أخرى فشل بسمارك والليبراليون القوميون في محاصرة تصاعد قوة حزب المركز. فربما خسر الحزب معركة الكنيسة، لكنه تحوّل إلى هوية اجتماعية سياسية. ونرى أن هذا التحوّل حصل (ويحصل) في حالاتٍ كثيرة. فعند خسارة البرنامج تنتصر الهوية. وأصبح الأخير من أقوى الأحزاب منذ بداية التسعينيات إلى جانب المحافظين. ومن ناحية أخرى نجح الليبراليون القوميون في إقامة الدولة القومية، وفشلوا فشلًا ذريعًا في تحويلها إلى دولة ليبيرالية، فتراجعت قوتهم بعد أن حققوا إنجازاتهم.

أما العلمانية كفكر قائم بذاته فلم يكن تأسيسها بعيدًا عن هذا الصراع. فقد انتشرت كدعوة إلى التفكير العلمي وإلى علمنة الأخلاق وتحريرها من السيطرة الدينية. ونلاحظ هنا أن العلمانية بدأت كتيار يشدّد على الأخلاق، وحتى على الصرامة الأخلاقية لإثبات أن هناك مصدرًا اجتماعيًا دنيويًا إنسانيًا للأخلاق غير الدين. وكان فريدريك يودل مثل إرنست لاس أعضاء في الجمعية الألمانية للثقافة الأخلاقية (die Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur) (DGEK) التي أُسست في عام 1892، بأهداف شبيهة بأهداف الجمعية العلمانية التي أساسها جورج هوليوك في لندن في عام 1846، والتي سبق أن تطرّقنا إليها. وكان من أعضاء الجمعية أحد آباء السوسيولوجيا هو فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) (1885-1936). وكان منظّرو «العلمنة» الأوائل ناشطين في المجتمع بصفتهم علمانيين، وكانوا مؤرخين وعلماء اجتماع في الوقت عينه. ومن هنا كان من الطبيعي أن يروا الحداثة كعملية علمنة. واختلف «ناشطو» هذه الجمعية عن العلمانية الموازية في لندن في أمرين: **أولًا** أنهم لم يستخدموا المصطلح نفسه، **وثانيًا** أنهم كانوا أكثر علمًا، فمنهم علماء اجتماع حقيقيون.

علينا أن نميز بين هؤلاء الناشطين في نشر الفكر العلماني الذين تميزوا بالصرامة الأخلاقية والعلمية، وبعض مفكري التنوير من الجيل السابق من الذين ظهرت عند بعضهم بوادر رخاوة أو ميوعة أخلاقية.

كما في حالة جمعية هوليوك التي سبق أن تطرقنا إليها، كان هدف هذه الجمعية المعلن إيجاد أسس عقلانية وعلمية بديلة تحملها وتمثّلها الطبقات المتعلمة الجديدة في ألمانيا لتأسيس الأخلاق على العلم والتقدم العلمي التكنولوجي بدلًا من الدين. وهو توجّه لم يجد صدى عند الاشتراكيين والماركسيين ولا عند القوميين الألمان. إنه موقف الطبقة الوسطى الحديثة التي ترى أن أفراد البيروقراطية المتعلمة والمهنية والتكنوقراط، هم القادرون على إحداث التحول العقلاني في المجتمع والدولة في ألمانيا. السياق برمته وطني ألماني. ويبدع عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي عبّر عن موقف البرجوازية المتنوّرة الألمانية في صيغتها الليبرالية في شرح هذا السياق وتمثيله في آن واحد.

كان الموضوع الرئيس لهؤلاء هو السياسة التعليمية وضرورة تحرير التعليم من الدين والكنيسة. وقامت الجمعية أصلًا في مناسبة نقاش مسوّدة قانون المدارس في ألمانيا في عام 1892، ولا سيما أنه تضمّن تأسيس المدارس على أساس المذاهب الدينية القائمة، وتضمن مساهمة للكنيسة في تعيين المعلمين. وإضافة إلى رفضها الصيغ هذه، طالبت الجمعية بتخصيص درس للأخلاق العامة في المدرسة غير درس الدين. لم تكن الجمعية إلحادية، لكن كان بعض أعضائها ملحدًا. وكان بعضهم الآخر مثل يودل يتطلّع إلى أنموذج فصل الدين عن الدولة الذي كان سائدًا في الولايات المتحدة، والذي حافظ على الدين، وغالبًا ما عرض الأمر كتحرير للدين من الإملاء الديني للدولة.

في إسبانيا أدّى الدين دورًا رئيسًا في إنشاء الدولة الإسبانية وفي بلورة هوية الشعب الإسباني وصوغها، ولا سيما أنها ارتبطت بـ «تحرير» شبه الجزيرة الإيبيرية من السيطرة الإسلامية، وترحيل اليهود والمسلمين من إسبانيا بالقوة. وساهمت محاكم التفتيش مباشرة في تأسيس الدولة منذ عام 1481، لأن تلك المحاكم كانت الصيغة الأولى للنظام والقانون في ظل وحدة الكنيسة والدولة ضد آثار الحكم الإسلامي بما في ذلك فحص صحة عقيدة من اعتنق المسيحية من اليهود والمسلمين. ويمكن اعتبار منح البابا ملكي البرتغال وإسبانيا سيطرة كاملة على الكنيسة الكاثوليكية مقابل تحريرهما شبه الجزيرة الإيبيرية من الإسلام سابقة لم تتكرر بعد ذلك في التاريخ.

في إسبانيا خلال القرن الثامن عشر بدأ النزاع في داخل الكنيسة بين تيار إصلاحي «متنوّر» تدعمه الدولة، والتيار التقليدي الذي مثّله اليسوعيون والدومنيكان. وحقق الإصلاح الرسمي انتصارًا بتحويل الكنيسة إلى كنيسة وطنية على النمط الغاليكاني الفرنسي. لكنَّ الثورة الفرنسية التي أعقبها تدخل نابليون في إسبانيا أعاد الموقف الكاثوليكي المحافظ للقيام بدور الكنيسة الوطنية المدافعة عن إسبانيا ضد «التدخل الأجنبي» الفرنسي. ونذكر في هذا السياق استطرادًا أن احتلالات نابليون في أوروبا لم تنشر أفكار الثورة الفرنسية فحسب، بما فيها المواطنة والدولة القومية وفكرة الجيش النظامي، بل نشرت القومية المحلية الرومانسية أيضًا كردة فعلٍ عليها، ولا سيما في إسبانيا وإيطاليا وألمانيا ودول وسط أوروبا وشرقها. لكنها كانت في حالات عدة قومية تتبنّى لغة الثورة الفرنسية ومصطلحاتها (الأمة كتجسيد للحرية، والعلاقة بين المواطنة والتجنيد الإلزامي وغيرها) وتوجّهها ضدها. وكانت في حالات أخرى قومية رومانسية معادية للتنوير الفرنسي تبحث لها عن جذور في الثقافات المحلية. وفي حالة إسبانيا قاد الثورة ضد نابليون كهنة محاربون أكسبوا الكنيسة بعدًا نضاليًا وطنيًا، ومهّد ذلك لعودة حكم ملكي مطلق ملتصق بالكنيسة في عام 1814، وهو ما أدى إلى انكفاء الديمقراطيين والليبراليين والعلمانيين عمومًا في إسبانيا إلى نشاط سري داخل جمعيات أبرزها الماسونية. وساهم ذلك التجانس الديني الوطني في تأسيس الدولة في إسبانيا، ووفّر عليها حروبًا أهلية، لكنه تحوّل مع الوقت عائقًا أمام التحديث والدمقرطة بشكل عام، وكاد الصراع التحديثي يتحوَّل صراعَ هويات بين محافظين وحداثيين يشبه كثيرًا الصراعات الطائفية.

اتخذ الصراع العلماني الديني أشكالًا عنيفة، ولا سيما في الحرب الأهلية الإسبانية (1936-1939)، والحروب التي سبقتها (1833-1840) و(1867-1870). وصاحبها تحريض ديني على الملحدين والليبراليين ولاحقًا الشيوعيين، دُمج فيه عنف الدولة وتحريض الكنيسة. وفي المقابل وقعت أعمال عنف ضد الأديرة والكنائس ورجال الدين. وشابه الصراع هنا كثيرًا صراعًا أهليًا بين ثقافتين، حتى إنه اتّخذ أبعادًا على مستوى الهوية. وشبّه ديفيد مارتن هذا الصراع بصراع بين روحين للشعب، روح الشعب القائمة وروح

بديلة علمانية تبدو خارجية. واعتبر أن ذلك هو النمط اللاتيني للعلمنة الذي تواجه فيه العلمنة علاقة متماسكة ومتشددة بين الدين والدولة[116]. وكانت مقولة مارتن هذه واضحة من دون هذه التسميات، ولا تحتاج إلى تنظير، حيث الفرق هنا هو الفارق بين الدول الكاثوليكية والبروتستانتية. والعلمنة في الحالة الأولى تتخذ شكل عداء للدين، لأن علاقة الدين بالدولة ممأسسة ومتماسكة، كما أن الكنيسة ذات ولاء خارجي للفاتيكان غالبًا ما يناقض الشعور الوطني، إذا استثمرت الدولة هذا الشعور وأيقظته. لكن الأهم منه برأينا هو التمييز بين دولة وأخرى داخل هذين «المعسكرين» غير المتجانسين. فالصراع على علمانية الدولة يتخذ شكل «حرب أهلية» في المجتمعات المتدينة داخل كل معسكر، لأن علمنة دولة مجتمعها غير متدين أسهل من علمنة دولة يؤيد مجتمعُها تديّنَها، بغضّ النظر عن كونها كاثوليكية أو بروتستانتية. فالمؤسسة الدينية تستند إلى قواعد اجتماعية سياسية حقيقية، وإلى ثقافة شعبية. ومن هنا لا يمكن أن نعزل فصلَ الدين عن الدولة فيها عن عملية العلمنة التدرّجية للمجتمع. وهذه مسائل تشغل العالم الإسلامي في يومنا.

شهدنا في فصل سابق فهمًا لعلاقة الدين بالدولة من منظور درجة تديّن الناس وقناعاتهم الدينية عند هيغل. ويفترض أن يفتح لنا هذا بابًا لفهم الدين في علاقته بالدولة والسياسة. فالمسألة ليست مسألة نظرية فحسب. ولنقارن بين نظرية هيغل في الدولة ونظرية معاصرة مثل نظرية رولز في الليبرالية[117] التي سبق أن عرضنا موقفها من الدين، حيث يحدد دور الدين في الحياة العامة من خلال التأثير الذي يمارسه التديّن في قناعات المواطنين، لا في الدولة مباشرة. الفرق في التأثير ودرجة الصدام مع الدولة يكمن في الأساس في درجة تديّن الجمهور ونمط تدينه. رولز طبعًا ليس هيغليًا، بل هو كانْتي وعلماني وليبرالي. لكنه يتوافق مع هيغل في هذا التحليل من منطلق آخر تمامًا هو دستور الولايات المتحدة الذي يفصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة، لكنه يترك للدين

---

(116) David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper and Row, 1978), p. 6.

(117) John Rawls, *Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 257-288.

هامشًا واسعًا في التأثير في السياسة عبر قناعات المواطنين الدينية وتأثيرها في سلوكهم السياسي.

انحسر تأثير الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا فعلًا بعد قيام الجمهورية في منتصف القرن التاسع عشر، وجرت صفقة شبيهة بالصفقة التي تمت بين الثورة الفرنسية والفاتيكان باعتراف الفاتيكان بالنظام الجديد مقابل الاعتراف الجزئي للدولة بالكنيسة. وكما في فرنسا سحبت الثورة الثانية في عام 1868 اعتراف الدولة بالكنيسة، وعادت الكنيسة إلى القيام بدور الكنيسة الرسمية مع عودة الملكية في عام 1824. لكن الكنيسة عادت ككنيسة رسمية في عام 1874، وأصبحت شبه مجردة من احتكارها السيطرة على الضمير الشخصي أو الأخلاق الشخصية. ففي الصراعات الطويلة بين الأيديولوجيات العلمانية والكنيسة، ومع ظهور الأحزاب والنقابات، إضافة إلى التصنيع ودور الدولة الحديثة، بدأ التخلي في أوساط واسعة من الشعب عن الثقافة الدينية. وكانت ورطة الكنيسة في تلك المرحلة ليست خسارة قسم كبير من المجتمع فحسب لمصلحة الأيديولوجيات غير الدينية، وإنما اقتران معارضة الدولة بمعارضة الكنيسة أيضًا.

عاد الفصل من جديد في مرحلة الجمهورية القصيرة بين عامي 1930 و1936، التي قامت بعملية علمنة شبيهة بعلمنة الجمهورية الثالثة الفرنسية. ومن هنا حين انطلقت الحرب الأهلية في عام 1936 ضد الجمهورية كانت الكنيسة في الطرف المعارض. واعتبر انتصار الثورة المضادة في الحرب الأهلية ضد الجمهورية انتصارًا لإسبانيا الكاثوليكية على إسبانيا الأخرى. وعلى الرغم من أن النظام الفاشي الذي قام بعدها كان بطبيعته نظامًا علمانيًا، إلا أنه في الحالة الإسبانية جمع في ثقافته وخطابه الوطنية إلى الكاثوليكية. وشكّلت الكنيسة سند النظام الأيديولوجي لفترة طويلة. وكان لها دور أيضًا في مواصلة حكم فرانكو بعد هزيمة الحرب العالمية الثانية واندثار الدكتاتوريات الفاشية كلها، حيث كان لها الفضل في الإبقاء على شرعية النظام الإسباني دوليًا. لكن الصراع بين الكاثوليكية والفاشية انطلق من جديد في بداية الخمسينيات، وفي الواقع بدأ فرانكو في بداية الخمسينيات ونهاية الستينيات في التخلي عن النخب القديمة جميعها، فاشية أكانت أم كاثوليكية، وحاول إنتاج نخبة حديثة تفتح إسبانيا على الاقتصاد العالمي.

أدى ذلك بشكل متناقض إلى تحوّل الكاثوليكية المعزولة، لا إلى معارضة فحسب، بل إلى معارضة تقترب من خصومها القدامى وهم الديمقراطيون والليبراليون وحتى اليساريون. والحقيقة أن معارضتها بدأت كمعارضة للإصلاح التحديثي الذي تقوم به الكاثوليكية، لكن وجودها في المعارضة أدى إلى اقترابها من قضايا المعارضة الاجتماعية والسياسية، وساهم إعلان الفاتيكان في منتصف الستينيات من القرن العشرين (بعد المجمع الفاتيكاني الثاني) بتحول كبير في الكنيسة نحو التفاهم مع العلمنة. وبدأت الكنيسة في عام 1971 بالمطالبة بدمقرطة إسبانيا، وذلك بقيادة الكاردينال تارانكوم الذي طالب اليمين المتطرف بإعدامه. ومن جدلية التاريخ أن اليسار في تلك المرحلة بدأ بالتخلي عن موقفه المعادي للإكليروس، في حين اتخذ اليمين الإسباني موقفًا كهذا لأن الإكليروس وقف ضد الدكتاتورية. وكانت القمة هي اعتراف الكنيسة رسميًا بأخطائها في الحرب الأهلية الإسبانية، وبأنها لم تقم بالدور التصالحي الذي كان يجب عليها أن تقوم به بموجب رسالتها الدينية[118].

لم تنطلق الثورة الديمقراطية في إسبانيا بمبادرة من الكنيسة ولا بدعم منها خلافًا لما حصل في بولندا والبرازيل، لكنها شاركت في دعم المعارضة الديمقراطية من خلال، أولًا: تخلّيها عن النظام القائم؛ وثانيًا إضفاء شرعية دينية على المبادئ الديمقراطية، ولا سيما مناهضة القمع التعسفي ودعم الحقوق والحريات؛ وثالثًا من خلال تقديم أبنيتها من كنائس وأديرة وغيرها إلى المعارضة للاجتماع فيها بشكل آمن. وحصل التوافق بين الكنيسة والعلمانية في إسبانيا من خلال التحالف بين الكنيسة والأحزاب العلمانية في المعارضة ضد فرانكو في مراحل حكمه الأخيرة. وبعد وفاته، وقيام الملكية الدستورية أدّت الكنيسة دورًا مهمًا في دعم التسوية بين الأحزاب السياسية الرئيسة التي مكّنت من التوصل إلى معاهدة دستورية بني عليها الدستور لاحقًا في عام 1978، وقبلت بدور حيادي في المرحلة الانتقالية فلم تدعم فيها أي حزب ديني. في هذه المرحلة ما عاد للكنيسة دور مهم في التعبئة السياسية، أو في

---

(118) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 130.

التأثير في التصويت، كما أنها صارت لا تسيطر على الأخلاقيات العامة، ولا حتى على الأخلاقيات الخاصة للمؤمنين الكاثوليك. ومن هنا وفي هذه الفترة عادت الكنيسة الكاثوليكية لتؤدي دورًا وعظيًا تبشيريًا في قضية الأخلاق العامة والخاصة مواجهةً بذلك اتهامات لها بالعودة إلى القيام بدور رجعي، لكن ليس أمامها بديل آخر إلا التمسّك بهذا الدور في وقت تمّت فيه علمنة الدولة والمجتمع.

للمقارنة نورد أن فصل الكنيسة عن الدولة أُقر قانونيًا في إيطاليا في دستور عام 1847 بصيغة الاعتراف باستقلالية كلٍّ منهما. لكن موسوليني اتفق مع الكنيسة في عام 1929 على اعتبار الكاثوليكية دين الدولة، وفرض تعليم الدين في المدارس الرسمية في سياق تطلّعه إلى إحياء المجد الروماني القديم، بجعل البحر المتوسط مجال إيطاليا الحيوي. وفي عام 1984 جرت مفاوضات بين الكنيسة والحكومة الإيطالية لتعديل اتفاق الكنيسة السابق مع موسوليني في ما خص الكاثوليكية كدين للدولة، وفرض تعليم الدين في المدارس الرسمية.

رابعًا: الأنموذج البولندي لغرض المقارنة

فشلت بولندا في إنشاء دولة مركزية حديثة طوال الفترة قبل الحرب العالمية الثانية، وحافظت على شكل من أشكال الفدرالية التي منعت نشوء دولة مركزية قوية، لكنها منعت أيضًا الاستبداد والإملاء الديني الذي عُرِفَت به مرحلة القيصروبابوية (التي تحول فيها الملك المطلق إلى سلطة عليا بالنسبة إلى الكنيسة في بلده) في أوروبا الغربية. كما لم تشبه العلمنة في بولندا النمط الفرنسي اللاتيني مثلها مثل إيرلندا، لأن الكنيسة لم تكن طرفًا في وحدة قوية بين الكنيسة والدولة. وفي القرن التاسع عشر شكّلت الكاثوليكية عمليًا ديانة مدنية بولندية بمعنى اندماجها بالوطنية البولندية والرومانسية السلافية. وشجّع الصراع الثقافي في مرحلة بسمارك الفلاحين البولنديين على التمسك بالكاثوليكية باعتبارها هوية بولندية في مقابل العلمنة الألمانية. وظهر في بولندا نوع من لاهوت التحرير مبكرًا، فقد اندمج الإكليروس في انتفاضات الفلاحين على الدولة المركزية، بينما كان الفاتيكان يدين هذه الثورات، فأدى هذا إلى

نمط من الكاثوليكية البولندية التي يتبنّاها المجتمع لا الدولة. وتواصل هذا التقليد الذي حوّل البولنديين إلى أمّة كاثوليكية ليصبح أداة رئيسة في الحفاظ على الخصوصية البولندية ضد الدولة الشيوعية بعد الحرب العالمية الثانية. وساهم في ذلك أن الشعب البولندي كان متجانسًا نسبيًا بعد الحرب العالمية الثانية، نتيجة إعادة رسم حدود بولندا وخروج إثنيات أوكرانية منها، ونتيجة إبادة النازية اليهود البولنديين في الحرب العالمية الثانية، وهي إبادة ساهمت فيها القومية الشوفينية البولندية من دون شك.

في ظلّ نظام الحكم الشيوعي كرر القادة الدينيون ومثقفو الكنيسة الكاثوليكية في بولندا رفضهم تفسيراتٍ رائجة لمقولة «'أعط ما لقيصر لقيصر...'. وأصرّوا على أن للكنيسة دورًا تؤديه في مقابل النظام الشمولي؛ لها الحق في أن تتفاعل مع الحوادث، بل من واجبها، وأن تصدر أحكامًا وتدين الظلم والعنف، وأن تقف إلى جانب المظلومين، وأن تدعو إلى العدالة والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان، وبشكلٍ خاصٍّ حق الإنسان في أن يكون ذاتًا، وأن يقرر مصيره. لن تتخلى الكنيسة عن هذه الوظيفة النقدية في المجتمع العلماني، لأنها في جوهر رسالتها في العالم. وخلال ممارسة هذه المهمّة من حق الكنيسة أن تعبّر عن رأيها في مسائل الحياة السياسية، وأن تقدّم طلباتٍ معينةً، وأن تحتجّ وأن تدين وتستنكر»(119).

نشأ الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية والنظام الشيوعي في بولندا مبكّرًا واتخذ في البداية شكل دفاع الكنيسة عن حقوقها الدينية ضد تدخل الدولة في قضايا العبادات، وضد العلمنة الإجبارية من أعلى التي طبّقت بنجاح في الاتحاد السوفياتي. وأبدت الكنيسة الكاثوليكية مقاومة أكبر من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية في مواجهة احتواء الدولة لها. وفي هذه المرحلة المبكرة من القمع الشيوعي تحول جزء كبير من الكهنة إلى أبطال في نظر البولنديين، ولا سيما من اعتُقل أو قُتل منهم. وأدى الضغط الشعبي إلى إطلاق سراح

---

(119) مقتبس من: Ray Taras, «Poland's Transition to a Democratic Republic: The Taming of the Sacred?,» in: William Safran, ed., *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics* (London; Portland, OR: Frank Cass, 2003), p. 141.

الكاردينال ويزنسكي[120] بعد اعتقاله. وكجزء من ردة الفعل ارتفع عدد رجال الدين والكنائس والمنشورات الكاثوليكية، كما ازداد عدد المصلين في الكنائس. وتحوّلت المشاركة في الاحتفالات الدينية إلى تعبير رمزي عن الاحتجاج ضد النظام. واستخدمت بكثافة طقوس ذات طابع وطني جرى تديينه أو طابع ديني أصبح وطنيًا، ولا سيما زيارة المزارات الوطنية الكاثوليكية البولندية. وكان هناك تنافس خفي بين احتفالات الدولة الرسمية وهذه الاحتفالات، وبات يظهر إلى العلن لاحقًا بشكل مقارنة بين كثافة المشاركة في احتفالات الكنيسة وتلك التي تقيمها الدولة. وطبعًا فشلت الكنيسة في المرحلة الأولى عندما كانت الحرب الباردة في أوجها عندما تضامنت مع العمال الذين رفعوا شعارًا رمزيًا للغاية هو «المطالبة بالله والخبز».

مع أزمة النظام الاشتراكي الهيكلية عمومًا والاقتصادية خصوصًا في سبعينيات القرن العشرين عادت الكنيسة للقيام بدور أساس في دعم المعارضة السياسية، ومنها لجنة الدفاع عن العمال (KOR)، ثم حركة التضامن العمالية. وفي الأولى حصل تقارب مهم بين الكنيسة والمثقفين اليساريين العلمانيين إلى درجة أن اليسار على لسان ميشنك، أحد مؤسسي KOR، بدأ يرى في الكنيسة أحد مصادر الفكر الديمقراطي بعد أن تميز اليسار البولندي بموقف إلحادي حاد يعتبر الكنيسة مؤسسة ريفية رجعية[121]. لكن الكنيسة لم تراهن على انتصار المعارضة وظلّت متمسكة براغماتيًا بدور الوساطة مع النظام، أي إنها اعتمدت الواقعية السياسية.

---

(120) ستيفان ويزنسكي (Stefan Wyszyński) (1901-1981) أسقف الكنيسة الكاثوليكية في بولندا منذ عام 1953. عُرِف بمواقفه الجريئة ضد النازية في فترة الحرب العالمية الثانية، وضد الاشتراكية في الحقبة السوفياتية، حين تضامن مع ضحايا القمع الحكومي في عام 1953، فاعتقل وأودع في الإقامة الجبرية وقيّدت اتصالاته، إلى أن أطلق سراحه في تشرين الأول/ أكتوبر 1956. وتضامن قبل وفاته مع الانتفاضة البولندية التي أطلقت حركة التضامن العمالية شرارتها في عام 1980، وحاول أن يؤدي دور الوساطة بين المتظاهرين والحكومة الشيوعية.

(121) Leszek Kolakowski: «La Revanche du sacré,» *Contrepoint*, no. 13 (1977), et *Religion: If there Is no God--: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the so-Called Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1982); Adam Michnik, *The Church and the Left*, Edited, Translated, and with an Introduction by David Ost (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. xi and Leszek Kolakowski and Jan Gross, «Church and Democracy in Poland: Two Views,» *Dissent* (Summer 1980).

خاضت الدولة في بولندا في ظل الحكم الشيوعي صراعًا علمانيًا إلحاديًا طويلًا ومرًا في داخل المجتمع قبل أن تستنتج ضرورة الحوار مع الكنيسة. كان ذلك في ظلّ حكم إدوارد غيريك، الأمين العام للحزب الشيوعي، في سبعينيات القرن العشرين. وتحوَّلت الجلسات والحوارات الحزبية مع قادة الكنيسة إلى روتين. وأعطى انتخاب الكاردينال البولندي المسيَّس يوحنا بولس الثاني في عام 1978 حَبرًا أعظم للكنيسة الكاثوليكية الكنيسةَ البولندية ودورها السياسي النقدي زخمًا جديدًا. لكنها بالمجمل كانت قد أصبحت جزءًا من الدولة البولونية. وسُمح لها تدريجًا بالتدخل في السياسة ما دام ذلك يجري في حدود الدستور والقانون ومصالح بولندا الدولية. هنا يوضع المبدأ، والممارسة كفيلة بتفسيراتٍ مختلفة له، وبالتحايل عليه. لكن الأمر الأساس حصل، أي تخلّي الدولة عن مبدأ منع الكنيسة من العمل السياسي. وكانت براعة الكنيسة كفيلة بما تبقّى، فقامت بتوسيع الهامش عبر أزماتٍ عدة تبعتها في كل مرة تسوياتٌ جديدة. ويسجّل أحد الباحثين أن وزير الشؤون الدينية أكد منذ عام 1983 أن السلطات الشيوعية ما عادت ترى أن على الكنيسة ألا تتدخل في السياسة ما دام هذا التدخّل يجري في ظلّ الدستور ومصالح بولندا الدولية[122]. وعمليًا أفردت السلطات البولندية الشيوعية للكنيسة الكاثوليكية في الثمانينيات مساحةً للنشاط السياسي لم تتوفر حتى في دولٍ مثل بريطانيا وفرنسا.

كان الكاردينال غلامب الذي ارتبطت هذه المرحلة من الكنيسة باسمه، يؤيد تأييدًا واضحًا عودة الكنيسة إلى القيام بدور رسمي في الدولة بعد سقوط النظام الشيوعي. لكن الكنيسة عادت عمليًا وقبلت الواقع الجديد الذي لا يمكنها من خلاله أن تراجع علمنة بولندا، مع أنها استمرت في الضغط لإعادة التعليم الديني إلى برامج التدريس، كما نجحت في عام 1991 بإمرار قرار برلماني ضد الإجهاض. وما زالت هذه القضية قضية صراع في بولندا المعاصرة. وسرعان ما انقلبت هذه الدينامية مع تطوّر النظام التعددي الديمقراطي في هذا البلد، فإذا بالدولة تدفع باتجاه العلمنة وتوسيع نفوذها كدولة، في حين أن الكنيسة التي أدّت دورًا في تقويض الدولة التسلطية الشيوعية أصبحت معنيةً

(122) كازانوفا، ص 142.

بتوسيع نفوذها وتأمين دورٍ تسلّطي لها عبر هرميتها الكنسية التي شابهت هرمية الحزب الشيوعي التي كانت تحكم البلد[123].

ظهر ذلك منذ انتخابات عام 1989 حين وضعت الكنيسة قدراتها وإمكاناتها الهائلة في خدمة مرشحي حركة «التضامن» على الرغم من اتفاقها مع الحزب الشيوعي على حيادها في الانتخابات. ورغبت الكنيسة لاحقًا في جباية ثمن هذا الموقف المؤيد لـ «التضامن» والذي كان حاسما بالنسبة إلى النتيجة. وكمن الأساس في أن الكنيسة نجحت في أن تفرض رموزها على العهد الجديد كرموزٍ قومية (وتلاءم ذلك مع رغبة الرأي العام على مستوى الهوية)، وفي أنها لم تنجح بفرض إعادة النظر في منجزاتٍ اجتماعية علمانية. وفشلت في مراجعة حقوق المرأة المكتسبة، وإعادة العجلة إلى الوراء؛ كما فشلت في تحدي نمط الحياة التحرري في العلاقات الجنسية وحق الإجهاض وغيره من مرحلة العهد الشيوعي.

لا بد من إدراك أهمية دور المرأة وحقوقها في دولة مثل بولندا في الدفع إلى رفض سيطرة الكنيسة وقيمها سياسيًا وثقافيًا على المجتمع. فالمرحلة الشيوعية على مصائبها وكوارثها حررت المرأة من قيود العمل المنزلي، وبنت اقتصادًا لا يمكنه الاستمرار من دون دور المرأة وعملها. هذا في حين عادت الكاثوليكية في بولندا إلى تأكيد دور المرأة في الإنجاب وتربية الأطفال وغيرها من الوظائف التي بات من غير المقبول كعرفٍ اجتماعي أن يقتصر دور المرأة عليها، لا من المرأة نفسها، ولا من المجتمع الأوروبي البولندي.

على العكس يمكن القول إن الأحزاب التي حكمت في البداية وحاولت العودة إلى هوية وطنية تقليدية متشابكة مع الدين ظنًّا منها أنها لا تنجح انتخابيًا من دون الكنيسة، أو كاستمرارٍ لشكل حركة المعارضة على نمط التضامن، استدعت ردَّة فعلٍ يساريةً - علمانية تمثّلت بعودة نسخة مليْرَلة للحزب الشيوعي السابق وحلفاء آخرين إلى الحكم. وما تبقى هو تأثير درجة التدين في نمط التصويت في بولندا كما في بقية بلدان أوروبا الشرقية. لكن أغلبية

(123) انظر أيضًا: Mirella W. Eberts, «The Roman Catholic Church and Democracy in Poland,» *Europe-Asia Studies*, vol. 50, no. 5 (July 1998), pp. 817-818.

الشعب في هذه الدول المتبقية ليست متدينةً كما تُظهر الاستطلاعات المتكررة. ويزيد الشق اتساعًا بين المتدين وغير المتدين في الدول الكاثوليكية حيث تتخذ العلمانية طابعًا معاديًا للكهنوت، ويتخذ التدين شكلًا مؤيدًا له. كما ينقسم الرأي العام بين متدينين وغير متدينين على قضايا متعلقة بمناهج التدريس، والحقّ في الإجهاض والطلاق وغيرها. وفي دولة مثل بولندا تساعد درجة التدين ممثلةً بزيارة الكنيسة يوم الأحد في توقعِ تصويت الناخب لليمين أو لليسار، ويبنى عليها أكثر من المهنة والطبقة ومستوى التعليم.

في عام 2000 صوتت أغلبية من 70 في المئة من البولنديين المشاركين في الانتخابات لمرشّحين كانوا مسؤولين سابقين في مرحلة حكم الحزب الشيوعي. كان ذلك نتيجة تنامي النفور من تدخل الكنيسة في السياسة من بين أمورٍ أخرى، كما أشارت الاستطلاعات. وعبَّر كازينسكي، الرئيس الذي حكم ولايتين بعد نهاية الشيوعية، عن قوّة هذه النزعات بالقول: «لن نقيم دولة ثيوقراطية في وسط أوروبا في نهاية القرن العشرين»[124].

(124) Tom Hundley, «Catholic Church Losing Clout in Poland,» *Chicago Tribune*, 13/11/1994.

الفصل الرابع

العلمنة ونظريات العلمنة

نبدأ هنا بمعالجة نظريات العلمنة. فهي من منظورنا في هذا الكتاب محاولات نظرية لتشخيص عملية تمايز[1] جارية في التاريخ الأوروبي الحديث بين الدين وممارسته ومؤسساته ومجالات الحياة الأخرى، بغضّ النظر عن الموقف منها، وبغضّ النظر عن الأيديولوجيا العلمانية ذاتها، وتحويل هذا التشخيص إلى مفهوم، وحتى نظرية، يُستعان بها في تفسير صيرورات أخرى ذات علاقة بالحداثة. وفرضية هذا التشخيص الرئيسة أن الوعي الديني يتراجع خلال هذا التمايز أمام أنماط معرفية أخرى، أهمها العلم، وينخفض تأثير الدين والمؤسسات الدينية في الحياة الاجتماعية، وتزداد استقلالية الدولة عنها.

سوف نعود إلى صوغ آخر مختلف لهذه النظرية. لكننا نعتقد أننا بهذا التعريف لخّصنا المشتركات الرئيسة بين الأشكال المختلفة للصوغ.

لا يخلو هذا التشخيص في صوغه من تأثير العلمانية باعتبارها أيديولوجيا. فمنها استُعير مصطلح «العلمنة» الذي كان مستخدمًا في التاريخ الأوروبي، بما فيه تاريخ الكنيسة نفسها بمعان ودلالات أخرى. ففي صك هذا المفهوم المعبّر عن أنموذج نظري تفسيري استخدم مصطلح استخدمه علمانيون في وصف أيديولوجيتهم في القرن التاسع عشر. فنظرية العلمنة نشأت بعد أن نشأت المواقف العلمانية من الدولة. في حين أن مفردة العلمنة كانت قائمة في اللغة قبل ذلك بمعان سبق أن قمنا بعرضها بالتفصيل في القسم الأول من هذا الجزء من الكتاب، ومنها استحواذ الدولة على أملاك الكنيسة.

---

(1) «عملية تمايز» هي تفسير آخر توضيحي لمعنى «عملية تطوّر» لأن التطور بنظري هو تمايز وتأليف ما تمايزَ في وحدات جديدة أكثر غنى. المشكلة في أيديولوجيات التقدم عند العلمانيين أنهم يضفون طابعًا معياريًا على التطور فيُصبح تقدّمًا إلى الأفضل.

أولًا: من الأيديولوجيا العلمانية إلى نظرية العلمنة

في أن نظرية العلمنة قائمة على سوسيولوجيا فيبر ومصطلحاتها. في أن انحسار الدين غالبًا ما يترافق مع انتشار أشباه الديانات الدنيوية. في أن نظرية دوركهايم قادرة على تفسير هذه الحقيقة بتقديس الجماعة وموضعتها في المتجاوز وإعادة إنتاجها عبر الطقوس والشعائر المشتركة. وفي تأثره بطقوس الجمهورية والقومية ما بعد الثورة الفرنسية. في الخلفية السلبية لمصطلح العلمنة في تاريخ الكنيسة واختلاطه بموجات مصادرة أملاكها. في أن الاعتقاد التنظيري بأفول الدين يعود إلى النقد التنويري من القرن الثامن عشر. وفي ارتكاز مفهوم العلمنة على مكوّنات دلالية مركبة ذات إسقاطات سلبية بالنسبة إلى الكنيسة.

في مفهوم نقدي ضد العلمنة باعتبارها علمنة للثيولوجيا على شكل فلسفة للتاريخ؛ وفي ما ينجم عنه من حركات شمولية وديانات سياسية بديلة. وفي تحويل العلمنة إلى مصطلح سوسيولوجي عند فرديناند تونيز وهاورد بيكر. وفي استخدامه عند فيبر بمعنى العقلنة غالبًا. وفي أنه لا يشكّل عنده نظرية منفصلة عن العقلنة ونزع السحر عن العالم وباقي علم اجتماعه القائم على فهم الحداثة، والانطلاق منها في دراسة التاريخ. وفي أنموذج العلمنة عند ترولتش الذي يتضمن التمايز وصولًا إلى تحييد الدولة دينيًا، وفي توافق البروتستانتية مع هذا المفهوم الذي يعني في النهاية الحرية الدينية.

في عناصر الديانات السياسية عند فوجلين. وفي قبول الفاتيكان الحداثة ومحاولة التكيّف مع دور الكنيسة فيها. وفي تبنّيه فكرة حرية الديانات.

يعيد ديفيد مارتن تحديد العلمنة كعملية تمايز إلى عالم الاجتماع الأميركي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)[2] (1902-1979) وهو من أهم ناقلي فيبر إلى الناطقين بالإنكليزية بشكل عام، وإلى علم الاجتماع الأميركي

---

(2) انظر ما كتبه بارسونز في موسوعة العلوم الاجتماعية في باب «المسيحية»: Talcott Parsons, «Christianity,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 19 vols. (New York: Macmillan, 1968-1991).

بشكل خاص. وفي الحقيقة كانت تلك هي السوسيولوجيا الألمانية، وممثلها الأبرز ماكس فيبر الذي صاغ نظرية التمايز في دراسته **أشكال الرفض الديني للعالم واتجاهاته**. وانطلق الأخير من وجود صِدامٍ بين الأخلاقيات الدينية والمجالات الدنيوية التي «تتحرر» من الدين، مؤسسةً وهيمنة ثقافية، وتصنع لها استقلالية وشرعية داخلية أخلاقية، وانطلق أيضًا من تدرّج الديانات وتصنيفها بموجب نزعتها إلى التعامل مع الدنيا، من الإقبال عليها والتعاطي مع موجباتها ومستلزماتها، أو العزوف عنها واعتبار الانكفاء والروحانية المظهرين الوحيدين للتدين. ونجد نظريات مختلفة في التمايز الوظيفي وتقسيم العمل في نشوء المجتمعات الحديثة عند ماركس وزيميل وتونيز أيضًا، من دون أن يختص ذلك بالدين فحسب، أي إن التمايز صيرورة لا تتعلق بالدين وحده، لكن للتمايز بين الديني والدنيوي، والدولة والكنيسة أهمية خاصة في المجتمعات التي تُهَيمِن فيها ثقافة دينية لأنه يؤثر في المجتمع عمومًا وفي أنماط الوعي.

لم يصُغ فيبر العلمنة باعتبارها نظرية قائمة بذاتها، لكن لا نظريات علمنة من دون سوسيولوجيا فيبر. وبرأينا فإن صوغها كنظرية قائمة بذاتها ربما أضاف شيئًا، لكنه أنقص أشياء.

لا يمكن في رأينا فهم علم الاجتماع عمومًا، ووظائفه بشكل خاص، من دون تمايز المجالات الاجتماعية وتحديد التمايزات. ففي إطار مفهومه المحدد كعلم للتغيّر الاجتماعي، تكمن إحدى أهم وظائفه في فهم هذه التمايزات وآثارها. وهو كعلم قام أصلًا على هذه الفكرة. فعلم الاجتماع يقوم على دراسة العلاقات بين نطاقات اجتماعية مختلفة. كما يعود ذلك إلى نظرية التحديث (Modernization) بشكل خاص والتي يمكن اعتبار نظرية العلمنة بهذا المعنى (أي معنى التمايز بين المجال الديني وباقي المجالات) تفرّعًا أو تشعّبًا عنها. وسبق وعبّرنا عن رأينا أنه إذا نظرنا إلى التمايز كأساس نظرية العلمنة سوف نرى أن التمايز سبق المرحلة الحديثة التي تتناولها النظرية. التمايز بين المقدس والدنيوي هو صيرورة أكثر قدمًا وشمولًا من التحديث ومن «العلمنة» بمعناها في نظرياتها المعروفة. لكن هذا التمايز هو أساس العلمنة. والتمايز بين المقدس والدنيوي في مرحلة تاريخية مبكرة كان أساس تحوّل الأسطورة

إلى دين كما بيّنا في الجزء الأول من الكتاب[3]. أما تمايز الدين من المجالات الأخرى فهو ما يُشَخّص كعملية علمنة في العصر الحديث تُبحث فيها نظريات في علم الاجتماع. ولم يتردد فيبر في استخدام العلمنة كمصطلح في وصف إخضاع الديني للدنيوي في الفكر والواقع في مراحل ما قبل حديثة أيضًا. وسبق أن تطرقنا إلى نماذج من هذا الإخضاع. فأين خصوصية المفهوم؟

يمكن تصنيف فهم السوسيولوجيا للعلمنة في العلوم الاجتماعية منذ ماكس فيبر على مستويات عدة، تبدأ بأفول الدين، مرورًا بحصره في المجال الخاص، وانتهاء بالتمايز بين المجالات، وتحديد المجال الديني. وغالبًا ما يركز نقد نظريات العلمنة على المستوى الأول، وهو الفهم المنتشر شعبيًا للعلمانية. ولهذا لا يعني أنه الفهم الصحيح لمفهوم العلمنة. ومنذ فترة طويلة ما عاد أحد يقبل بالتفسير الأول هذا، أي أفول الدين واندثاره. ويمكن القول إن العلمنة في كل مكان هي عملية تمايز في مجالات أو نطاقات في إطار العالم، وفي شمال وغرب أوروبا فحسب، في مناطق مثل تشيكيا وشرق ألمانيا وفرنسا والدول الاسكندنافية يعني هذا التمايز نوعًا من انحسار الدين التام إلى درجة الأفول. وأوروبا في هذا ليست القاعدة التي يُقاس عليها، بل هي الاستثناء عالميًا. وفي أوروبا أيضًا ثمة فوارق بين المجتمعات.

كما رأينا، وكما سوف نرى أيضًا، فإن نظرية دوركهايم في الدين تصلح لتفسير نشوء ديانات دنيوية أو علمانية. وبهذا المعنى فإن انحسار الدين عنده غالبًا ما يرافقه انتشار «دين» آخر، هو أشباه الديانات الدنيوية. لكنه تعامل بالتأكيد مع طقوس الثورة الفرنسية على هذا الأساس. فقد أكد دوركهايم البعد الاجتماعي في الظاهرة الدينية حين تناول التعريفات المعروفة للدين في زمنه التي تجاهلت برأيه الأمر الأهم وهو أنه لا دين من دون تعليماتٍ محددة في شأن ما يؤمن به المرء، وما يُمارسه من شعائر. وقد تجتمع الشعائر إلى الممارسات الأخلاقية، أي يكون سلوك الإنسان تجاه الإنسان الآخر محددًا أيضًا كنوع من العبادة. ومن هنا اقترح البنية التالية للظواهر الدينية: «تتألف

---

(3) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 57-101.

الظاهرة التي تعتبر دينية من عقائد إلزامية مرتبطة بممارسات محددة بوضوح ذات علاقة بموضوعات المعتقدات المعطاة. وبالنسبة إلى الدين نفسه فإنه كل منظّم ومنسّق من الظواهر المذكورة»[4].

ما هو مثير في مناقشات دوركهايم في مقالته بصدد تعريف الظاهرة الدينية هو تأكيده الإلزامية الاجتماعية، وكون من يقوم بالإلزام هو المجتمع الذي يلتقي في بعض الحالات الجماعة السياسية[5].

أكد دوركهايم أن الكائن المفكر الوحيد الأكبر من الإنسان هو المجتمع، فهو الكائن القادر على الإملاء على الفرد. وكي يفعل ذلك يتخذ المجتمع أشكالًا مختلفة مؤلّهة، في الدين أم في الدولة، حيث يفرض هذا الكائن (الذي يعود أصله إلى المجتمع) نوعًا من الرهبة الدينية على الأفراد كي يتمكّن من فرض المعتقدات والشعائر والممارسات عليهم، وغالبًا ما تُنقل هذه الظاهرة الاجتماعية عبر المؤسسات الاجتماعية والتقاليد. وعلى هذه الخلفية يقوم التدين الفردي أيضًا، وكذلك أنواع التفسيرات الفردية والهرطقات على أنواعها ونقدها والتدين الفردي[6]. وغالبًا ما تكون المعتقدات الفردية والشعائر الفردية قليلة الأهمية قياسًا على ظواهر المعتقدات الكبرى وشعائرها والسلوك الذي تمليه، والذي ينتقل من جيل إلى آخر[7]. وأكد دوركهايم في خلاصة كتابه **الأشكال البدائية للحياة الدينية** أن الاجتماع المنتظم في طقوس مشتركة هو وسيلة إعادة إنتاج الجماعة سواء في اليونان القديمة أم في الكنيسة أم في الطقوس الوطنية للجمهورية الحديثة والثورة الفرنسية. مشيرًا بذلك إلى أساس للديانات الدنيوية والقائم في تعريفه، هو ذاته، للدين كتسامٍ للجماعة فوق الفرد[8].

---

(4) Emile Durkheim, «Concerning the Definition of Religious Phenomena,» in: Emile Durkheim, *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*, Edited by W. S. F. Pickering (Cambridge, [Eng.]: James Clarke and Co., 2011), p. 93.

(5) المصدر نفسه، ص 88.

(6) المصدر نفسه، ص 96.

(7) المصدر نفسه، ص 97.

(8) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain (Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 2008), p. 423.

لخّص عالم الأنثروبولوجيا أنتوني والاس في عام 1966 عملية اندثار تدرّجية للدين ناجمة عن أفول القوى فوق الطبيعية، أو الغيبية التي لم تخلُ منها الديانات. ورأى أن هذه العملية قد تستغرق قرونًا، لكن لا غنى عنها. وفي الوقت عينه سوف يستمر الناس في تأدية الشعائر والطقوس الجماعية السابقة في أهميتها برأيه على العقيدة. لكن قوى حاضرة مثل الدولة والقائد تحتل مكان القوى الغيبية، مثل الآلهة، وتُقدَّس. وهذا يُنذر بأمر خطير. وبما أن لا أفق لمجتمع من دون ديانات كما توقعه (أو تمناه فرويد) في كتابه مستقبل وهم فإن الحل الوحيد للديانات الإلهية أن تتخلّص من القوى فوق الطبيعية، وأن تتمسك بطقوسها، في وقت تُحلّ فيه العلم محل الميتافيزيقا المتضمَّنة في العقيدة، وأن ترتبط مباشرة بالوعظ في الأخلاق والحكمة والعدل حتى في المؤسسات العلمانية. وهو يقدم أنموذجًا لذلك ما تقوم به الكنيسة الوحدوية (Unitarian Church)[9]. ويرى أن حلول الديانات العلمانية محل الديانات مكارثية تنذر بعنف لا مثيل له. وتبقى للديانات إذا ما قبلت بالتخلي عن القوى الغيبية وظائف مهمة جدًا في مساعدة الإنسان كي يعيد إنتاج حيويته ويجد معنى وغاية في الحياة، ولا سيما في مواجهة توترات الحداثة[10].

كما أسلفنا تعود العلمانية، بمعنى مقولة أفول الدين، إلى النقد التنويري في القرن الثامن عشر، ولم يكن هذا النقد نظرية تشرح التطور التاريخي كصيرورة علمنة، بل موقفًا فكريًا وسياسيًا وبرنامجًا عمليًا. ونشأ الموقف هذا تاريخيًا في ظل صعود الملكية المطلقة. وبعد أن صارت الكنيسة تقاوم التمايز وتحرر المجالات المختلفة من سلطة الدين، ومنها المجالات العلمية والفنية وأخيرًا السياسية. وهذه هي البيئة الفكرية التي امتدت حتى نشأة الموقف العلماني الأيديولوجي في القرن التاسع عشر، والانتقال إلى المجتمع الرأسمالي الحديث، هذا الانتقال الذي كان له أثر في نشوء السوسيولوجيا كعلم.

---

(9) Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966), pp. 264-270.

(10) التي يحصيها كما يلي: 1. السيطرة على السكان ومراقبتهم، 2. البطالة الناجمة عن التكنولوجيا، 3. الصراعات الأهلية والدولية بين الجماعات، 4. الإدارة البيروقراطية والمبادرة الفردية، 5. بنية الهوية وتطور الشخصية. انظر: المصدر نفسه، ص 269.

كما أن نظرية العلمنة ترتبط غالبًا بموقف علماني تنويري تفاؤلي في نظرته إلى التاريخ، فإن بعضًا من نقدها هو نقد ديني يتخذ أيضًا أشكالًا علمية في إطار العلوم الاجتماعية. وثمة من انتقد نظرية العلمنة مبكرًا، من منطلق يجمع علم الاجتماع إلى الموقف الديني من العلمانية. فعالم الاجتماع ورجل الدين أندرو غريلي يعني بالعلمانية إنكار وجود نظام مقدّس للعالم، ويعني أيضًا إدراك أن ليس للكون معنى. وهي بهذا المعنى تعني عنده موقفًا هو أقرب إلى الإلحاد، أو اللاأدرية على الأقل.

لخّص غريلي فهم الأدبيات المنتشرة شعبيًا عن العلمنة:

- العلم الحديث يجعل من المستحيل أن يكون المثقف مؤمنًا.

- الإنسان الحديث لا يحركه الدين في حياته اليومية.

- الناس ينجرفون بعيدًا عن الإيمان والاكتراث الديني.

- ثمة مجالات سلوكية إنسانية انسحب منها الدين.

- ينحصر تأثير الدين في المجال الخاص أكثر فأكثر ويفقد تأثيره في المجال العام تدريجًا.

- من منظور نظرية العلمنة، يحظى المقدّس بمعنى المتجاوز بتأثير قليل أو لا يؤثر في السلوك الإنساني، وتراجع دوره في المجتمع أيضًا[11].

أكد غريلي أيضًا أن أي تغيُّر جوهري لم يطرأ على الدين منذ عام 2000 قبل الميلاد، وأنه سوف يستمر على ما هو عليه حتى عام 2000 كذلك، لأنه لا يجوز لعالم الاجتماع أن يعتقد أن تغييرًا سيحصل من دون تقديم أي دليل على ذلك، ويتوقع تغيرات على مستوى التسامح مع الديانات الأخرى، وما يقدّسه الإنسان عمومًا. وقد يزداد الاهتمام بالدنيا بمعنى العلمنة عند فيبر، لكن الاهتمام بالدنيا برأيه لن يستبدل المقدّس، فستزداد المقدسات الدنيوية، وتبقى القضايا الوجودية التي يواجهها البشر من إشكاليات الحياة والموت والمعنى

---

(11) Andrew M. Greeley, *Religion in the Year 2000* (New York: Sheed and Ward, 1969), p. 21.

والخير والشر والواجب والضمير هي ذاتها. وسوف يبقى الدين المؤهل للإجابة عنها بالنسبة إلى كثيرين على الأقل. فالتقدم في التاريخ بطيء نسبيًا قياسًا على الثبات النسبي لهذه الإشكالات الوجودية[12]. من هنا فإن منطلق عالم الاجتماع غريلي في نقد نظرية العلمنة هو وجود حاجات وجودية معنوية لدى الإنسان، وأن أنماط التجاوب والتفاعل معها تتغير، لكنها سوف تظل تنتج إجابات دينية في المستقبل كما في الماضي.

ما يرتكز عليه مصطلح العلمنة في البداية هو مكوّنات دلالية مركّبة، تاريخية وسياسية وقانونية. فكل قاموس مصطلحات يبدأ في شرح دلالة مصطلح العلمنة بـ «تحرير» أرض أو مؤسسة من السلطة الروحية أو الكنسية أو رقابتها، أو بلغة أكثر حيادية، سحب أي نطاق من سيطرة هذه السلطة. وهكذا يبدأ أحد الكتب المبكّرة في التعامل مع نظرية العلمنة بشرح المصطلح أولًا[13]. ويُعيد الكاتب هيرمان لوبّي وآخرون المصطلح إلى مداولات صلح وستفاليا في مدينة مونستر الألمانية حيث استخدم المندوب الفرنسي لونغفيل (Longueville) مصطلح Secularisiren باللاتينية للدلالة على عملية نقل أملاك الكنيسة إلى الدولة[14]؛ والمقصود هنا علمنة العقارات. ومن هنا اكتسب المصطلح شحنة سلبيةً جدًا من زاوية نظر الكنيسة، لأنه انطلق منذ بدايات استخدامه محمّلًا بمعنى الاستيلاء على أملاكها. لكنه كان قائمًا قبل ذلك في الاستخدام الكنسي بمعنى محايد متعلق بفصل رجل الدين عن الخدمة أو السماح له بالعودة من الدير إلى «العالم»، أي تحوّله إلى أحد الناس. وهذا هو معنى Secularisatio أيضًا في القانون الكنسي (Codex Iuris Canonici) حتى القرن الثامن عشر.

عاد هذا المفهوم السلبي عندما دار الصراع الثقافي في ألمانيا، ولا سيما مع مصادرة أملاك الكنيسة في عام 1803. ومن هنا نجد في عهد نابوليون

---

(12) Greeley, *Religion in the Year 2000*, pp. 168-170.

(13) Martin Stallmann, *Was ist Säkularisierung?*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte; 227/228 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960).

(14) Hermann Lübbe, *Säkularisierung; Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl., um ein Nachw. erw. Neuausg (Freiburg, [Breisgau]; München: Alber 2003), pp. 23-24.
نستخدم هنا الطبعة الثالثة من الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى في عام 1963.

تعريفات كنسية للعلمنة من نوع «العلمنة هي إلغاء مؤسسات روحية بغير حق، ومصادرة أملاك الكنيسة من الدولة»، أو «مصادرة أملاك الكنيسة من دون إذنها واستخدامها لأغراض لا توافق عليها»[15]. وجرت علمنة أملاك الكنيسة على نطاق واسع في فرنسا وألمانيا والنمسا وسويسرا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكتب الكثير عن هذه المرحلة التي تحوّلت فيها المصادرة أحيانًا إلى عملية سرقة أملاك الكنيسة من النبلاء لغرض الإثراء بحجة العلمنة. ونحن نجد هذا التقويم عند أحد أهم المؤرخين الألمان هو هاينريخ فون ترايتشكه. لكننا نعثر بعد فترة على تقويمات كنسية ترى الفائدة الروحية في العلمنة بفقدان الكنيسة قوتها المالية والمادية والتركيز على الأمور الجوهرية في الدين[16].

ثمة مفهوم آخر للعلمنة سبق أن تطرقنا إليه، وهو علمنة الثيولوجيا ذاتها في فلسفة التاريخ، أو فلسفة التاريخ كعلمنة للثيولوجيا. وسبق أن تطرقنا إلى بحوث كارل لوفيث الذي تناول هذا الموضوع بشكل مفصل في كتابه **الأسس الثيولوجية لفلسفة التاريخ**. وحاول في أبحاثه إثبات أن هذا النوع من الفلسفة، منذ هيغل ومن تبعه، يستند إلى أسس ثيولوجية مسيحية تبدأ من تحقّق الروح والوعد الإلهي للخلاص في العالم. وفلسفات التاريخ تُعَلمِنُ هذه الصيرورة المقدسة بدءًا بتجسّد الفكرة وتحققها في العالم وانتهاءً بالنظريات الخلاصية في العالم عند ماركس وغيره، حيث تُصاغ هذه الصيرورة بلغة الاقتصاد[17]، أما عند هيغل فتصاغ بلغة الفلسفة. وإضافة إلى تجسّد الفكرة في العالم مثل تجسّد الروح القدس، وتأثير هذه الجدلية اللاهوتية في فلسفته (ربما بشكل غير واعٍ) نجد أنه يشخّص بشكل واعٍ أصلًا دينيًا لبعض مضامين الحداثة.

اعتبرَ هيغل مبدأَ استقلالية الشخصية الإنسانية «اللانهائية في داخلها» مبدأً مسيحيًا. وذهب إلى أن مبدأ الفرد نفسه مبدأ مسيحي ينطلق من تحرر الفرد

---

(15) Lübbe, pp. 28-29.

(16) Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, 5 vols. (Leipzig: F. W. Hendel Verlag, 1927-1928), vol. 1: *Bis zum zweiten Pariser frieden*, p. 186.

نجد هذا العرض عند: Lübbe, pp. 31-33.

(17) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 33-51.

من قيود الدين القبلي اليهودي، وبحثه عن خلاصه الفردي بالإيمان بالمسيح. وأصبح هذا مبدأ الثورة الفرنسية عبر فكرة المواطن الفرد الحر، وأنه مع توسعه إلى ألمانيا لن يؤدي إلى ثورة لأنه يلتقي روحَ البروتستانتية[18]. لا يمكن أن يكون موضوع العلمنة إذًا ضمن اهتمامه.

لا هيغل ولا تلامذته استخدموا تعبير العلمنة، لأنه كان في عصرهم متعلقًا بمصادرة أملاك الكنيسة، ولم يكن إحدى أدوات فلسفة التاريخ كما أصبح لاحقًا، مرورًا بالمفهوم السوسيولوجي. ولم يفهم هيغل العالم الحديث مجرّدًا من أصله المسيحي، ولا فهم أنه يجب الدفاع عن المسيحية في وجه العالم الحديث، لأن الأخير هو تحقيق لمصادره المسيحية. واعتبر مسيحية هذا العالم راهنة وموجودة، ولهذا السياق لا يصلح مصطلح العلمنة. أما الاشتقاق من عالَم، أو من دنيا، فاستخدم له هيغل لفظًا دقيقًا هو (Verweltlichung) «دنيوة» من عالم أو دنيا (Welt). وقد يتعرّض المترجم لارتباك غير مقصود هنا فـ «علمنة» (من عالم) كمفردة تصلح كترجمة حرفية لهذا المصطلح عند هيغل، في حين أن مصطلح العلمنة الذي نجده في نظريات العلمنة لم يكن واردًا عند هيغل.

جرى توسيع مصطلح العلمنة إلى مصطلح - مفهوم نظري يتطابق فيه المصطلح مع المفهوم، وذلك من الجهات التي تناهض سلطة الكهنوت الروحية والدنيوية، وفي إطار الصراع مع الكنيسة أصبح المصطلح فلسفيًا وتاريخيًا، وذلك بالنظر إلى علاقة الحداثة بأصولها المسيحية كعلاقة صراع لدى مفكرين آخرين قبل هيغل وبعده. وتميز هؤلاء من ماركس والماركسيين أيضًا بأنهم اعتبروا هذا الصراع فكريًا لا ماديًا أو اجتماعيًا فحسب، فأفردوا مكانًا للنقاش الفكري المختص بالدين نفسه. فماركس لم يهتم بأي مشروع فلسفي متعلق بالدين، ولا بنظرية الدين عند فيورباخ. فهذه بنظر ماركس الناضج صراعات أفكار ومحاولة لتحرير الوعي من الدين، في حين كان المطلوب في نظره هو تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تنتج التعاسة والاغتراب الإنساني الذي يقود إلى الدين، ويموضع أمل الإنسان وعالمه المثالي منفصلًا عن الواقع في عالم آخر.

---

(18) استفدنا هنا من كتاب مرجعي عن هذا الموضوع، هو كتاب مؤرخ الفلسفة المعروف يواكيم ريتر. وهو نفسه محرر إحدى أهم الموسوعات الفلسفية الحديثة وأشهرها: Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Geisteswissenschaften; 63 (Köln: Westdeutscher Verlag, 1957).

أصبح مصطلح العلمنة مهمًا في علم الاجتماع والفلسفة واللاهوت في القرن العشرين. ومن هنا تأتي أهمية التعرف إلى تاريخه في ألمانيا. ففي عام 1889 كتب فريدريك يودل (Friedrich Jodl) عن «علمنة الفلسفة» في كتابه تاريخ علم الأخلاق، وقصد بذلك تحريرها من وظيفتها كخادمة اللاهوت؛ وجعل من مهماتها تأسيس أخلاق مستقلة عن الوحي، وتبريرها بعلم أخلاق مستقل عن الدين. وظيفة الفلسفة المعلمنة هنا التأسيس لأخلاق مصدرها هذا العالم وتقوم على نشدان السعادة.

بالنسبة إلى العلمنة باعتبارها مفهومًا نظريًا يشرح صيرورة فكرية فإننا نجد بدايات مبكرة لها عند ريتشارد فيستر في ورقة له في عام 1908 قُدِّمت في مؤتمر المؤرخين بعنوان «علمنة التاريخ». تحدّث فيها عن علمنة علم التاريخ. واعتبر الصراع بين الكنيسة و«رابطة الأكاديميين العالمية» (هكذا سمّى تيار العلمانيين) صراعًا محسومًا بالضرورة لمصلحة الأخيرين، لأن انتصار العلمنة أكيد، وتؤكده يوميًا اكتشافات العلوم الطبيعية. واعتبر فيستر العداء للحداثة كاثوليكيًا وربط العلمانية بالبروتستانتية. وبما أن المفهوم يشير إلى صيرورة انعتاق الفكر العلمي من الإملاء الديني، أصبح في الإمكان الحديث عن علمنة في وصف مثل هذه الصيرورات في غير حقبة الحداثة، فمثلًا جرت عملية كهذه في القرن الخامس قبل الميلاد، بالتحول من الأسطورة إلى التفكير العقلاني عند اليونانيين[19].

نجد في ثلاثينيات القرن العشرين محاولات علماء اجتماع أميركيين لتحويل العلمنة إلى مصطلح سوسيولوجي. هكذا استخدم هاورد بيكر (Howard Becker)[20] المصطلح في وصف عملية اجتماعية هي الانتقال من

---

(19) Richard Fester, «Die Säkularisation der Historie,» *Historische Vierteljahrsschrift*, vol. 11 (1908), pp. 441-459.

لقراءة المقالة في أرشيف مكتبة الكونغرس انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.archive.org/stream/historischevier04unkngoog/historischevier04unkngoog_djvu.txt> (Accessed 4/5/2013).

(20) Howard P. Becker ولد في عام 1899 وتوفي في عام 1960، أي في العام الذي أصبح فيه رئيسًا لجمعية علماء الاجتماع في أميركا. نقول هذا لتمييزه من سوسيولوجي آخر لاحق معاصر ولد في عام 1928 هو Howard S. Becker.

المجتمع المقدّس المغلق إلى المجتمع العالمي المفتوح[21] (وهو الانتقال نفسه الذي تناوله فرديناند تونيز من «الجماعة الأهلية» (Gemeinschaft) إلى المجتمع (Gesellschaft) في كتابه المعروف **الجماعة الأهلية والمجتمع** في عام 1887)، ولتصوير تقدّم عملية نزع السحر عن العالم التي سبق أن نظّر لها فيبر، و«تناقص أهمية الدين المنظم كأداة ضبط اجتماعي». إنها تسمية مختلفة لنماذج نظرية في تفسير عملية التحديث. فالانتقال من الجماعة إلى المجتمع عند تونيز هو انتقال من جماعة يحكمها العرف والدين والعادة إلى مجتمع يحكمه التعاقد والإرادة السياسية والرأي العام. ويصعب ألا يتسلّل إلى هذا النوع من تحليلات الصيرورة التاريخية موقف أيديولوجي أو قيمي، سلبي أحيانًا متعلق بالضرر الناجم عن أفول الثقافة والمجتمع التقليديين، وإيجابيٌ في أحيان أخرى متعلقٌ بالتقدم والتطور الاجتماعي والعلمي والفكري ونشوء الفرد الحر، وغير ذلك. ونجد البعدين كليهما في تحليل تونيز للتحول من الجماعة العضوية أو الوشائجية إلى المجتمع القائم على الأفراد.

في نصوص فيبر، غالبًا ما يُستخدم المصطلح بمعنى «العقلنة»، أو ارتفاع منسوب الحساب العقلاني في المؤسسات الاجتماعية التي توجّه السلوك، بما في ذلك التشريع والقضاء. وكان فيبر يؤكد حيادية العلوم الاجتماعية لأنه اعتبر العقلانية مصير المدنية الأوروبية التاريخي، فهي تجرّ خلفها جماعات ممن يحاولون زرع المعنى في هذه العملية التاريخية، لأنهم يرَوْن في العقل المتحرّر من الدين عقلانية فارغة وباردة فيجنّدون رؤى كونية وفلسفات يُفترض أن تمنح الحياة معنى، ويُفترض أيضًا أن تخدمها هذه المدنية، بمعنى أن تكون وسيلة لهدف أسمى. وحين تجلّى الصراع بين الرؤى الكونية هذه بعنف في الحرب العالمية الأولى كتب يقول ما سبق أن اقتبسناه من كتابه **العلم كمهنة** أن الآلهة القديمة نهضت من قبورها وبدأت صراعها الأبدي من جديد.

إن موقف فيبر المحايد هو موقف منحاز إلى العقل. وهذا الموقف ليس متفائلًا، ولا يؤدي إلى الخلاص، لكنه يجنّب الإنسان الكارثة الكامنة في

---

(21) Howard Becker, «Säkularisationsprozesse, Idealtypische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der duch die Bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderungen,» *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, no. 10 (1932), pp. 283-294.

سيطرة فلسفات خلاصية على المدنية المعلمنة. ونجمت صرامته المحايدة قيميًا، في عرضه صيرورة العلمنة الأوروبية، عن إصرار إنسان ليبرالي على أن عقلانيةَ المدنية هذه مهددة بـ «طغيان القيم». واتهم إريك فوجلين ماكس فيبر بالاستسلام أمام الطلاب المؤدلجين أو التراجع أمامهم حين دعا إلى علم خالٍ من القيم، وذلك لتجنّب صراع أيديولوجي قيمي مع أغلبية الطلاب التي كانت تحمل أيديولوجيات شمولية في تلك المرحلة[22]. لم تنشأ نظرية فيبرية في العلمنة برأيي، بل كان لديه مصطلح وأنموذج نظري هو العقلنة. والعقلانية والعقلنة لم تكن مجرد أنموذج نظري بل تبنّى هو نفسه الموقف العقلاني في نشاطه السياسي ودعوته الشبان كما تجلى في عمله وكتاباته الصحافية المتواصلة عن السياسة، بل وخوضه النشاط السياسي الحزبي، بما في ذلك محاولته الفاشلة للترشح إلى الانتخابات النيابية في ألمانيا. وتجلّى الموقف بشكل خاص في محاضرتيه للطلاب بعنوان «العلم كمهنة» و«السياسة كمهنة»، حين دعا إلى تنشئة شبيبة ألمانية تتمتع بالعقلانية، وتتمتع إلى جانب ذلك بالموضوعية ورفض أنواع التخدير العقلي كلها أيضًا، بدءًا بالتصوف وصولًا إلى «التعبيرية» (كمدرسة فنية أدبية بدأت تروّج في حينه مثل تقليعة في البداية قبل أن تتحول مدرسةً وأسلوبًا تشكيليًا في إعادة بناء العالم المصوَّر). وكتب يقول إن العقلانية فقط تنمّي الشعور بالحياء الذي «يولّد موقفًا سياسيًا وإنسانيًا أيضًا يكون بديلًا للشعور المقيت القائم على استعراض الانكسار الداخلي»[23]. وإضافة إلى ذلك، مثل أي حداثي في عصره، كانت زاوية نظر ماكس فيبر مركزانية أوروبية تفترض امتدادًا في عملية العقلنة ونزع السحر عن مرحلة النبوّة في اليهودية بالتفاعل مع ما يُسمّيه بالعقلانية الهيلينية وحتى المسيحية البروتستانتية حيث وجدت مستقرها في التخلص من الخرافة والسحر في

---

(22) انظر مقدمة المحرر في: Eric Voegelin, *Modernity without Restraint, Edited with an Introduction by Manfred Henningsen*, Collected Works of Eric Voegelin; v. 5 (Columbia: University of Missouri Press, 2000), p. 3.

(23) من مقدمة المحررين وهم علماء الاجتماع: ولفغانغ مومسون وولفغانغ شلوشتر ويرغين مورغنبرد وماكس فيبر، انظر: ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 75.

العقلانية الأوروبية. وهو لا يرى أن الإسلام قدّم مساهمةً في هذه العملية[24]. ونعتقد أنه فرض معادلة نزع السحر عن العالم قسرًا على النبوّة اليهودية بقدر ما نفاها عن النبوّة الإسلامية قسرًا أيضًا. وهذه من عيوب التاريخانية عند هذا المفكر الاجتماعي الاقتصادي المهم. لكنها لا تمنعنا من الاستفادة من تحليله الحداثة الأوروبية من دون قبول فهمه للتاريخ كأنه يقود إلى هذه الحداثة، ومن دون تركيب تاريخ لها بأثر تراجعي. وما يهمنا هنا أن العلمنة (يستخدم في كتاباته في وصف الصيرورة تعبيرَيْ Säkularisierung, Säkularisation) عند عالم الاجتماع هذا ليست نظرية.

لو راجعنا كتبه كلها لوجدناها مصطلحًا في وصف مصادرة أملاك الكنيسة في الإصلاح البروتستانتي وبعد الثورة الفرنسية، أو يستخدمها بمعنى تراجع نفوذ الكنيسة وسيطرة الدولة، أو ازدياد أهمية الاعتبارات غير الدينية في مجال معين، أو يستخدمها بمعناها الحرفي في وصف دنيَوَة مجالات النشاط الإنساني الفكري والعملي الممارس، كما يستخدم غالبًا مصطلح «نزع السحر» في وصف الصيرورات الثقافية والفكرية المعرفية بدلًا من مصطلح العلمنة.

نجد مصطلح العلمنة في وصفه اندثار عادَة عرض الساحر ما يراه في أحلامه لدى اجتماع رجال القبيلة عند سكان أستراليا الأصليين، وذلك بعد الاحتكاك بالمستوطنين الأوروبيين. واعتبر اندثار هذه العادة عملية علمنة[25]. كما نجده يستخدمها في وصف نشوء حلول «الاتحادات المعلمنة» (Skularisierte Vereine) ويقصد بها الروابط الطوعية في مكان الطوائف الدينية في أميركا[26].

كما استخدم فيبر المصطلح في وصف نشوء القانون الشكلي أو الوضعي الذي يعتبر عقلانيته كامنة في شكلانيته، وذلك بنشوء قوى اجتماعية لديها مصلحة في صوغ القانون العام الوضعي. وربطها أيضًا بـ «علمنة التفكير»

---

(24) Max Weber, «*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,» in: Max Weber, *Gesamtausgabe* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984-2012), I\18, pp. 94-95.

(25) Max Weber, «*Religiöse Gemeischften*,» in: Weber, *Gesamtausgabe*, I\22.2, p. 178.

(26) المصدر نفسه، ص 375.

التي تؤدي إلى نشوء منافسين للقانون الديني بهيئة القانون (أو الحق) الطبيعي المعلل فلسفيًا، لا دينيًا. وينشأ القانون الطبيعي من عملية نزع السحر عن شرعنة القانون دينيًا بعد «سقوط الوحي»، وتآكل «تقديس التقاليد» كمصدر للتشريع[27]. والحقيقة أن فكرة القانون الطبيعي تجسّد في أغلبية حالات استخدامها علمنة لفكرة حقوقية لاهوتية.

ثم نجدها في مؤلفه الرئيس الاقتصاد والمجتمع كوصف لمصادرة أملاك الكنيسة من الدولـة، ولعلمنة العصر الحديث في تحمّل الدولة مهمات الكنيسة الاقتصادية السابقة بما فيها دفع الرواتب للكهنة، والصراع الثقافي (Kulturkampf). ويرد أيضًا في وصفه استيراد مفهوم الوقف من الأندلس ووصوله عبر إسبانيا وفرنسا إلى ألمانيا في القرن السابع عشر بعد «علمنته»[28].

العلمانية عند فيبر مصطلح متعلق بانسحاب الدين، أو بإزالة الطابع الديني، أو بنزع السحر، أو بإضفاء الطابع الدنيوي. إنه مصطلح يصف صيرورةً، ولا يشكّل نظريةً قائمةً بذاتها منفصلة عن مجمل علم الاجتماع ودراسة التاريخ. والحقيقة أنه يجب برأينا فصل عقلنة مجالات المعرفة ودخول الحساب العقلاني في السلوك الاجتماعي كعناصر أقوى من غيرها في علم اجتماع فيبر. فالتطور فيها برأينا هو تطوّر مطّرد ومنفصل عن درجة الإيمان عند البشر. ومصطلح فيبر في العلمنة قادر على استيعاب علمنة في التدين نفسه، وفي إطاره، مثلما هو قادر على استيعاب العقلنة فيه. ففيبر يعلّق أهمية على ما يمكن أن نعتبره «تعميد» الدنيوي، أي إعادة الأهمية والاعتبار إليه في الأخلاقيات الدينية نفسها (وهو برأينا عنصر متوافر في الإسلام وفي المقاربة الكونفوشيوسية للعالم، وفي البروتستانتية أيضًا). وبهذا المعنى تحديدًا ثمة ديانات أكثر علمانية من غيرها لناحية أخلاقياتها، وهي الأخلاقيات التي تشكل

---

(27) Weber, *Gesamtausgabe*, vol. 22: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlaß*, Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, I\22.2, pp. 511-512.

ومقدمة المحرر للمجلد نفسه (ص 122، 126 و128) أيضًا.

(28) Weber, *Gesamtausgabe*, vol. 22: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlaß*, Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, I\22.4, pp. 306, 395, 517, 620, 627, 632 and 655.

بيئة أفضل للنشاط الاقتصادي الاجتماعي. والأهم من ذلك هو نشوء «مهنة» العالم والصحافي والمهندس ورجل الأعمال. وكلها لا تقل وزنًا وأهمية عن «مهنة» رجل الدين الذي تحوّل من رسالة القيادة الروحية إلى وظيفة[29]، أو حتى «مهنة» أيضًا. ثمة «علمنة» للرسالة الوظيفية التي كانت تعني نوعًا من تلبية النداء الإلهي أو حتى نداء الواجب تتمثل بتحويلها من مهنة ذات محدّدات دنيوية ومقابل مادي، ووظيفة مجتمعية معترف بها، وروابط فئوية دنيوية (نقابات واتحادات وغيرها). تعني العلمنة هنا علمنة رسالة دنيوية أو دينية وتحويلها إلى وظيفة. وبهذا المعنى فإن العلمنة عنده وصف لصيرورة نزع السحر أو الطابع الروحاني عن الأشياء أو الظواهر الاجتماعية أو النشاط الإنساني.

في هذا المجال، مثّل فكر إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) (1865-1923) الذي اعتمد على نظريات فيبر محاولة لاستيعاب المفهوم لاهوتيًا، لأنه طوّر النظرية القائلة إن الثقافة البروتستانتية من عوامل نشوء العالم الحديث[30]. فقد أدت الحركات البروتستانتية المستقلة والمعمدانية والكالفنية الراديكالية التقشفية إلى تحرير مُمَأسس للحياة الدينية من سلطة الدولة. وخلال هذه العملية جرى تحييد الدولة دينيًا، وبذلك أمكن أن تتحول إلى قوة حماية للحياة الدينية والحرية الدينية في المجتمع. هنا تظهر الحداثة والعلمنة كعملية تحرير للدين من الدولة (لا للدولة من الدين). إذ نُظِر إليها من زاوية نظر الحركات البروتستانتية المنشقة التي لاحقتها الدولة التي تسيطر على

---

(29) الوظيفة كرسالة هي في الأصل Vocation وهي في الأصل أيضًا دعوة أو تكليف إلهي أو غيره من أنواع التكاليف أو تلبية نداء الواجب الذي نجده أيضًا في كلمات تمت علمنتها ومنها Profession. ونجد هذا بشكل أوضح في الألمانية في مفردة Beruf (مهنة بالألمانية)، وتعني أيضًا رسالة أو دعوة إلهية التي يدلل عليها في مفردة Berufung في عصرنا والتي تستدعي المعنى القديم الذي يعني رسالة أو تلبية نداء إلهي أو نداء الواجب.

(30) انظر بشكل خاص محاضرته التي نشرت مرات عدة «أهمية البروتستانتية في نشوء العالم الحديث»: Ernst Troeltsch, «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag, gehalten auf der IX. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906,» *Historische Zeitschrift*, vol. 97, no. 1 (1906), pp. 1-66.

نجد ترجمة إنكليزية على شكل كتاب: Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*, Fortress Texts in Modern Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

كنيسة رسمية ومذهب رسمي. كان ترولتش ليبراليًا متأثرًا بالليبرالية الإنكليزية. ولا تقتصر الحرية عنده على حرية الفرد، بل هي أيضًا حرية الجماعات ضد سلطان الدولة المطلقة. والحرية المقصودة هنا حرية حية لا تقتصر على الحرية المواطنية (المجرّدة في نظره) التي رفعت علمها الثورة الفرنسية.

حاول ترولتش المحافظة على المسيحية البروتستانتية باعتبارها ثقافة ليست متصالحة مع الحداثة فحسب، بل تعترف «بسرور» بمسؤوليتها عن نشوء الحرية الموصوفة أعلاه، فشرطُ الانتماء إلى كنيسة أن يحتفظ المؤمن بالإيمان بالإنجيل وبيسوع المسيح، أما تفصيلات العقيدة الأخرى فتُترك لخياراته الحرة.

الفكرة السائدة هي أن نظرية العلمنة تعني انحسار الدين والتدين. وليست مصادفة برأينا أن جميع مؤسّسي السوسيولوجيا كعلم اعتقدوا بتراجع الدين، أو أفوله تدريجًا، فهذا العلم قام على المأسسة النظرية المفهومية للتغير الاجتماعي ومحاولة بناء قانونياته أسوة بالعلوم الحديثة مع مزيج غائي تاريخاني ضمني، ومن ثم التحديث في ما سمي «نظرية التحديث». اعتبر دوركهايم أن العلمنة هي عملية حتمية، والآلهة القديمة التي هرمت وماتت لم تستطع مزاحمة «الآلهة الجديدة» التي تستحدثها الحداثة ولا منافسة التعددية القيمية القائمة في هذه المجتمعات[31]. لكنه في أي حال تحدّث عن تراجع نمط من الديانات هو الديانات الروحية، وأكد أن الإنسان يجد له أشكالًا أخرى من الدين؛ «فمصير الدين أن يتحول لا أن يختفي». وما دام الناس يعيشون في جماعات منظمة فإنها سوف تتضمن الطقوس والشعائر الجماعية وإعادة إنتاج الجماعة كقوة متسامية، بل متجاوزة، فوق الفرد. أمّا فيبر فرأى أن الكنائس القديمة ستكون «ملجأ للذين لا يستطيعون مواجهة مصيرهم الزمني بشجاعة الرجال»[32].

لهذا، فإن السؤال الذي ظلت الكنيسة تخشى منه: ماذا يحصل لو أدت الحرية الفردية إلى تجاوز الإيمان ذاته؟ هذا هو السؤال الذي سألته الكنيسة مع انتشار الشيوعية والحركات الشمولية الأخرى، ثم بعد اتضاح حجم كوارث الحرب العالمية الثانية التي مالت الكنائس عمومًا إلى تحميل مسؤوليتها للأفكار

---

(31) Durkheim, *The Elementary Forms*, p. 430.

(32) من محاضرة السياسة بوصفها حرفة. في: فيبر، ص 204.

العلمانية ولقرون من ابتعاد الناس عن الله والدين[33]. في هذه المراحل غاب التمييز بين العلمانية والعلمنة من جهة والعلمانوية من جهة أخرى، ولا سيما من منظور الكنيسة. لكنه عاد إلى الظهور من جديد بعد استقرار الديمقراطيات في دول الغرب بعد الحرب العالمية الثانية. وظهرت حتى نبرة دينية إيجابية تجاه العلمانية باعتبارها اعتراف العالَم بدنيويته، وعدم محاولة إضفاء قداسة عليه.

من هنا انطلق نقد أشباه الديانات[34] التي تضفي قداسة على شؤون العالم، وذلك بمراجعتها من روبسبيير فصاعدًا، ولا سيما في دراسات هذا الموضوع في القرن العشرين عند مفكرين محافظين مثل إريك فوجلين[35] الذي اعتبر الفاشية والنازية والشيوعية «ديانات سياسية»[36]. ورأى فيها نتاج عملية العلمنة ونفيها في الوقت عينه بواسطة الكلّانية التي تسيطر، أولًا، على الجماهير بآليات

---

(33) Lübbe, pp. 100-104.

(34) للتوسع في قراءة النازية كدين بديل أو كدين سياسي هنالك الكثير من المواد منها على سبيل المثال: Gary Lease, «Hitler's National Socialism as a Religious Movement,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 45, no. 3 (September 1977), pp. 793-838.

عن موضوع الشعائر والطقوس الاحتفالية ذات الطابع الديني، انظر: Klaus Vondung, *Magie und Manipulation; ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971), and Hans-Jochen Gamm, *Der braune Kult; das Dritte Reich und seine Ersatzreligion. Ein Beitrag zur politischen Bildung* (Hamburg: Rütten and Loening, 1962).

عن تقديس شخصية هتلر انظر: Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität* (Frankfurt; Berlin: Ullstein Sachbuch, 1989), and Manfred Ach and Clemens Pentrop, *Hitlers «Religion»: Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch*, Asgard-Edition; 3 (München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1977) (3rd ed. 1982).

أيضًا ثمة نص مهم عن موقف النازية من الدين، والمسيحية وطبيعة النازية التي تشبه في بداياتها فرقة باطنية: Werner Hamerski, «'Gott' und 'Vorsehung' im Lied und Gedicht des Nationalsozialismus,» *Publizistik*, vol. 5 (1960), pp. 280-300.

(35) Eric Voegelin, *Die politischen religionen*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Optiz (Mhunchen: Wilhelm Fink Verlag, 1993).

كتب فوجلين هذا الكتاب في عام 1938.

(36) على عكس استخدام التعبير عندنا. فـ «دين سياسي» كما في «إسلام سياسي» يعني حركات دينية سياسية. أما من هذا المنظور فيصبح الأصح أن يقال بدلًا من الإسلام السياسي، سياسة إسلاموية أو سياسة دينية، فالديانة السياسية هي أشباه الديانات الدنيوية، مثل الأيديولوجيا القومية المتطرفة، أو الشيوعية، أما عودة الدين إلى السياسة فهو سياسة من منطلق ديني، أو بلغة دينية.

دينية مثل القداسة ووعد الخلاص، وثانيًا بدور اليوتوبيا البارز فيها كما في الدين، وذلك بمعنى وعد الفردوس في المستقبل، أو العودة إلى حقبة ذهبية في الماضي، أو خلاص دنيوي آت، وثالثًا تقديس القائد/ الزعيم بصفته المسيح المخلص، ورابعًا استخدام الطقوس والشعائر في إعادة إنتاج أسطورة، وفي توليد الشعور المطلوب بوحدة الجماعة وقداستها.

كما أن الحركات الشمولية (الكلّانية) تتصرف قبل وصولها إلى الحكم كأنها جماعات دينية باطنية. فهي أحزاب مغلقة، وذات تراتبية وشيفرة تنظيمية وألقاب للمراتب المختلفة، وطقوس دخول... إلخ. وتكمن مبالغة فوجلين وخطؤه الكبير بصفته مفكّرًا محافظًا في أنه لا يرى هذه الحركات إلا كحالة خاصة من العلمنة، أي إنه يفسّرها من منطلق المبدأ الواحد، أو من منطلق المعادلة السحرية في فهمها، ولم يحاول أن يرى خصوصيتها الاجتماعية والتاريخية والسياسية. وقبل فوجلين كُتِب الكثير عن النازية كدين، أو كـ «دين مقنّع» أو كحركة مسيانية خلاصية تضع في مقابل كل مبدأ ديني مسيحي مبدأ نازيًا دينيًا مضادًا[37]. فهذا ليس تجديدًا، لكن فوجلين تميز بقدرته على مراجعة تاريخ الفكر الحديث كله، ولا سيما فكر التنوير، من هذا المنطلق.

لكن منذ انتقادها الأفكار العلمانية عمومًا وخوفها الشديد منها، قطعت الكنيسة الكاثوليكية شوطًا طويلًا. بدأ البابا بيوس التاسع بالإعداد للمجمع الفاتيكاني الأول في عام 1864، لكنه عُقِد في عام 1868 وسمي لاحقًا «فاتيكان I»، وافتتح المجمع في 8 كانون الأول/ ديسمبر 1869، وعقد جلسته الختامية في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1870. هو أوّل مجمع يعقد في كنيسة الفاتيكان نفسها خلافًا للمجامع الخمسة السابقة التي عُقدت في كاتدرائية لاتيران. وصوّت معظم الأساقفة السبعمئة الحاضرين لمصلحة الدستور العقائدي (Pastor aeternus) الذي شمل عصمة البابا حين يتكلم في قضايا العقيدة بحكم منصبه (x cathedral) كراعٍ ومعلمٍ للمسيحيين يحدد العقيدة وكل

(37) Richard Karwehls, «Politisches Messiastum: Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus,» *Zwischen den Zeiten*, vol. 9 (1931), pp. 519-543.

سنتعامل لاحقًا مع نص فوجلين نفسه في الفصل عن الديانة السياسية والديانة المدنية.

ما يتعلق بشؤون العبادة والأخلاق[38]. كان هذا المجمع أكثر اعتدالًا في لغته من جدول الأخطاء (السيلابوس)، لكنه مع ذلك كان ردًا قاطعًا على انتشار الأيديولوجيات العلمانية الجديدة في القرن التاسع عشر[39].

منذ ذلك الوقت تدفقت مياه كثيرة في أنهار أوروبا. وتعلّم الفاتيكان أنه ما دام غير قادر على أن يوجه سياسات الدول في العصر الحديث، فمن الأفضل على الأقل أن يحظى هو بالحرية الدينية وألا توجّه الدولة سياسته. ومن اللحظة التي ما عادت فيها الدولة ذراعًا دنيوية للكنيسة، صارت فكرة استخدام القوة لإعادة المؤمنين إلى الطريق الصحيحة غير واردة. ومنذ أن فقدت الكنيسة السيطرة على الدولة، أصبحت تفضّل حريتها الدينية على أن تكون خاضعة للدولة، فكيّفت نفسها مع التعددية الدينية، لأنها ما عادت تملك الوسائل لملاحقة المخالفين الذين كانت تسمّيهم هراطقة، أو لاضطهادهم. ومن هنا فإن إعلان الحرية الدينية من المجمع الفاتيكاني الثاني بعد 95 عامًا، أي في عام 1965، يُعدُّ تطورًا تاريخيًا مهمًّا في تاريخ الكنيسة، فهو نوع من الكسر مع الماضي. نذكر أن الكنيسة في المجمع الفاتيكاني الأول حافظت على حريتها بالعودة إلى بنيتها التراتبية المستقلة وإلى عصمة البابا. لكنها لم تدافع عن حريتها بطلب تقييد سلطة الدولة دستوريًا. أمّا في عام 1965 فدافعت الكنيسة في المجمع الثاني (فاتيكان II) عن حريتها كمبدأ عام ينطبق عليها وعلى غيرها، وهي بذلك لم تقلّل من كونها هي الحقيقة الدينية، لأنها ظلّت متمسّكةً بأن عقيدتها هي الصحيحة دينيًا. لكنها ركّزت على حقّ المواطن في البحث عن الحقيقة من دون تدخل الدولة. وبعد الحرب العالمية الثانية ما عاد النظام القديم من خلال علاقته الوثيقة بالكنيسة هو البديل من الديمقراطية، بل أصبحت الأنظمة الشمولية، ولا سيما الشيوعية، هي البديل المطروح من الديمقراطية. وهذا هو أساس تكيف الكنيسة مع الديمقراطية الليبرالية التي تتيح على الأقل حرية

---

(38) Emile Perreau-Saussine, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, Translated by Richard Rex (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 49.

(39) حين صدر إعلان المجمع الفاتيكاني الأول في عام 1870 كانت جيوش إيمانويل لتوحيد إيطاليا (الريسورجيمنتو Risorgimento) على أبواب روما وعلى وشك احتلالها؛ وهي الجيوش التي حملت قيم الوحدة القومية والتنوير معًا. وكانت هذه الحوادث أكثر من رمزية بالنسبة إلى طبيعة التطورات في القرن التاسع عشر التي اعتبر هذا المجمع الأول للفاتيكان ردًا عليها.

الأديان، وهذا ما قاد المجمع الفاتيكاني الثاني إلى الاعتراف بمبدأ الحرية الدينية، بل والاعتماد عليه في زمن الحرب الباردة.

لم يكن لدى المجمع الفاتيكاني الثاني برنامج سياسي، ولم يقل شيئًا عن علاقة الدين بالدولة. فالكهنة في الخطاب الجديد لهذا المجمع ينبّهون الضمير الإنساني ويوقظونه؛ إنهم لا يأمرون المؤمن، بل يحثونه على العمل بموجب ضميره.

عمومًا كانت الكنيسة الكاثوليكية بتراتبيتها وبنيتها العالمية التاريخية أقلّ ترحيبًا بالديمقراطية من البروتستانتية، لكنها من ناحية أخرى كانت أكثر مقاومة للدولة الشمولية من البروتستانتية. ويمكن تلمّس ذلك بسهولة عند مقارنة دور الكنيسة البروتستانتية في ألمانيا النازية وفي الدول الشيوعية، ولا سيما في دول مثل ألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا، بدور الكنيسة الكاثوليكية في بولندا. ما بقي يقلق الكنيسة في حالة الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، وهي غالبًا الدول الرأسمالية المتطورة، هو أن تقود حياة الحرية في ظل الليبرالية إلى خيارات أخلاقية مادية واستهلاكية تقدّس الجسد. وفي هذا السياق أصبحت الكنيسة تُعتبر لدى بعض المثقفين في هذه الدول معادية للحرية، ولا سيما في قضايا مثل الإجهاض والقتل الرحيم والحرية الجنسية[40].

بالنسبة إلى كثيرين في العالم المعاصر أصبحت الكنيسة في روما تشكّل باستقلالها عن الدولة مسربًا مريحًا للاإمتثالية مضادة للذوبان الكامل في التجانس الذي تفرضه الحياة الاستهلاكية واقتصاديات السوق وقطاعات إنتاج اللذة والتسلية من جهة، وقوة الدولة من جهة أخرى. وهو بهذا المعنى بالنسبة إلى كثير من الليبراليين النقديين، وحتى اليسار الجديد، أمر مفيد في تحصين الأفراد من هيمنة اقتصاد السوق وسطوته من جهة، والدولة من جهة أخرى.

هنا تواءمت الكنيسة مع العلمانية والعلمنة كعملية نزع للقداسة عن أي شأن دنيوي. وأصبحت قريبة في تفكيرها من مواقف «جمعية الثقافة الأخلاقية»

---

(40) الإعلان الدوري في عام 1960 بعنوان الحياة الإنسانية (Humanae Vitae) حرّم أنواع منع الحمل كلها لا الإجهاض فحسب.

التي سبق أن ذكرناها، إذ أصبح إدراك العالم لعالميته، وإدراك الدنيا لدنيويتها من أهداف الكنيسة. فخلطُ القداسة بالدنيا يثير مخاوفها من قوى وأفكار دنيوية تنافس الدين. وبالطبع رفضت الكنيسة الكاثوليكية هذا الموقف في البداية، ورفضت الحرية الدينية رسميًا في عام 1953 على لسان البابا بيوس الثاني عشر، لكن الأمر تغيّر بعد ذلك بعشر سنوات فقط، حينما انطلق الحوار على إصلاح الكنيسة في المجمع الفاتيكاني الثاني.

بدأ تكيُّف الكنيسة مع مكتشفات العلوم الطبيعية بشكل واضح في القرن الثامن عشر، أما البروتستانتية فلم تكن لديها مشكلة أصلًا. ويصعب في عصرنا أن نجد مؤسسة دينية لا تعترف باختصاص أهل العلم في العلوم الطبيعية والتقانة وغيرها، بمعنى أنها تعترف أن ذلك يقع خارج اختصاصها، وتتكيف مع هذا الواقع. لكن التكيف مع اختصاص العلوم الاجتماعية كان أصعب، لكنه حصل في النهاية. وهكذا يمكن شرح درجات الصعوبة المختلفة. وأهم التمييزات هنا هو أن التكيف مع وجود التخصصات المعرفية العلمية خارج المؤسسة الدينية أسهل من التكيف مع مجالات معيارية مثل الاختصاصات الحقوقية والتربوية والأخلاقية خارج المؤسسة الدينية. وهذه كلها صراعات جارية في إطار عملية العلمنة.

ثانيًا: في الجيل الأحدث من المنظّرين والعلمنة باعتبارها نظرية

في صيرورات تؤكدها نظريات الحداثة مثل العقلنة والخصخصة والفردنة كمكونة للحداثة. وفي توليدها نقيضها. وفي احتواء النقيض وتكيُّفه وتحوّله إلى عنصر في الصيرورة. في نظرية بريان ويلسون في العلمنة كعملية تمايز تتضمن تراجع أهمية الدين الاجتماعية كعقيدة وممارسة ومؤسسة في حياة الناس.

في الفرق بين كون القرار الديني شأنًا خاصًا واعتبار الدين كله شأنًا خاصًا، أي حشره في المجال الخاص على الرغم من كونه ظاهرة اجتماعية. في نشوء التمييز بين الخاص والعام، وخصخصة القرار الديني كجزء من نشوء هذه النطاقات.

في أنموذج كالوم براون لفهم العلمنة في بريطانيا بقياس الدين كسلوك اجتماعي خطابي. وفي استنتاجه أن التدين ازداد في بريطانيا في القرن التاسع عشر، وظل مهيمنًا حتى منتصف القرن العشرين. وفي جنوسية التدين البروتستانتي، وفي تأكيده تقوى المرأة وعفّتها مقابل مجون الرجل. وفي المرأة كوكيل للدين والقيم الدينية بصفتها ربة منزل في العائلة. وفي انحسار التدين في ستينيات القرن العشرين. وفي تغير أنماط سلوك النساء وتحررهن الاجتماعي والجنسي. وفي تقويض أحد أهم ركائز هيمنة التدين الخطابي على نمط سلوك العائلة البريطانية.

في تحدي حشر الكنيسة في المجال الخاص، وعودتها إلى القيام بدور في المجال العام. في مقارنة كازانوفا بين الأدوار المختلفة للكنيسة الكاثوليكية في المجال العام، من بلد إلى آخر. في الفرق بين نمطين لعودة الدين إلى القيام بدور في المجال العام، أحدهما ينطلق من قبول حالة الفصل بين الديني والسياسي والتمايز بينهما، للعودة إلى القيام بدور في المجال العام، وآخر يؤدي هذا الدور من منطلق رفض الفصل هذا بين المجالين.

رأى بارسونز في التمايز بين أي مجال اجتماعي والمجال الكنسي جزءًا من عملية العلمنة التي لا تعني بالضرورة أفول الدين، بل تغيرًا في وظيفته. وبالعكس قد يؤدي هذا التمايز إلى اقتراب الدين من ذاته، أي من جوهره، وإلى توسيع التنافس الديني نتيجة كسر الاحتكار بلغتنا اليوم. ومن شأن التنافس الحر أن يعيد الحيوية إلى الدين كما في حالة السوق الاقتصادية. وهي بذلك نظرية متفرّعة من نظرية التحديث (Modernization)، من نوع النظريات التي تؤكد جانبًا من صيرورات التحديث مثل «العقلنة» (Rationalization)، و«الخصخصة» (Privatization)، و«الفردنة» (Individualization)[41].

نعتبر هذه الصيرورات كلها مولّدة لـ «نقيضها» (المقصود هنا الظواهر الاجتماعية التي تقاومها، أو تلك التي تنشأ كردة فعل عليها وليس النقيض الفكري المفهومي كما في حالة الفكر الهيغلي). وقد يبدو النقيض هذا مهيمنًا

(41) David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), p. 17.

لوهلة. لكن الصيرورة التي استدعته تُعيد السيطرة على هذا النقيض، وتحويه داخل الوحدة الاجتماعية الجديدة التي تقوم بينها وبين «نقيضها»، وتطبعه بطابعها. فهي تحويه، ويضطر هو إلى التكيف بموجبها. فالعقلنة مثلًا لا تُلغي الفكر التقليدي الذي يؤمن بالأساطير مثلًا، بل تحدّ من انتشاره، لكنها تجلب أنواعًا جديدة منها اللاعقلانية الأيديولوجية. وامتحان الحداثة هو تغلب العقلنة على اللاعقلانية كيفًا في حياة البشر، وكمًا في مجالات متزايدة عددًا. وقد تنجب الحسابات العقلانية هذه بدورها نتائج لا عقلانية من جديد بمقياس قيمة البشر، الأمر الذي يتطلب نوعًا جديدًا من العقلانية يأخذ في الاعتبار اللاعقلانية التي يستدعيها ونقدها. وينطبق ذلك على الفردنة والتذرير وقيام الجماعات الصغيرة البديلة والكبيرة المتخيلة التي تتجاوز الفردنة والتذرير ونقد هذه الجماعات أيضًا. وفي مسألة الدين والعلمانية تؤدي الخصخصة باعتبارها عنصرًا من عناصر الحداثة دورًا حاسمًا. ولا أقصد بها هنا عملية اقتصادية كجاري استخدام المفهوم، بل المقصود نشوء واقع «المجال الخاص» ومفهومه مع نشوء مفاهيم الفرد والمجتمع والمجال العام.

تتفاوت تشديدات أعمال المنظرين المختلفين في العلمنة في التشديد على هذه العناصر، أي العقلنة والفردنة والخصخصة، من اعتبار العلمنة عقلنة للدين إلى اعتبارها عملية خصخصة للشأن الديني. وعمومًا لا تتطرّق نظرية العلمنة إلى أسباب الحداثة، ولا إلى سؤال ما الذي أطلق عملية التمايز هذه. لكن غالبًا ما يجري الانطلاق من أربعة تطورات أساسية: الإصلاح البروتستانتي ونشأة الدول الحديثة وصعود الاقتصاد الرأسمالي والثورة العلمية.

أشهر صوغ لنظرية العلمنة في الستينيات ذلك الذي اقترحه بريان ويلسون وتوماس لوكمان[42] الذي صاغ نظرية العلمنة صوغًا منهجيًا في كتابه الدين غير

---

(42) Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, New Thinker's Library (London: Watts, 1966); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967); Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967); Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Hamburg: Furche, 1964), and Sabino S. Acquaviva, *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Studi e ricerche di scienze sociali; 3, 2nd ed. (Milano: Edizioni di Comunità, 1966).

المرئي. وهو لم يفترض أفول الدين بل فقدان الدين وظائفه المجتمعية العامة، وبالتالي خصخصة الدين.

وردت في هذا السياق تعريفات عدة للعلمنة، منها ما يلفت ويمكن الدفاع عنه مثل التعامل مع العلمنة باعتبارها جزءًا من نظرية الحداثة، كتمايز وتمفصل في الوظائف الاجتماعية والمؤسسات يعقبهما وحدة بين هذه الوظائف، والمقصود هو وحدةٌ تركيبيةٌ لا عضوية أو معطاةٌ. وتوقفنا عندها مرات عدة في هذا الجزء من الكتاب، وسوف نعود إليها لاحقًا مرات أخرى. ويمثّلها عدد من علماء الاجتماع المحدثين.

مر وقت طويل منذ أن اعتقد علماء الاجتماع بحتمية أفول الدين. وبدلًا من ذلك، يكتب منظّرو العلمنة من بين علماء الاجتماع عن تراجع أهمية الدين، ولا سيما وظائفه، في حياة المجتمع والأفراد، ويضعون لذلك مقاييس. أصبح منظّرو العلمنة بشكل عام يقسمونها ثلاثة صيرورات، تتقاطع عند بعضهم، وتجتمع عند بعضهم الآخر، ويختار بعضهم أحدها فقط كمجال تفسيري لأنموذج العلمنة:

- عملية تمايز وتمفصلٍ في مجالات النشاط الإنساني وتحديدها: سياسة ودين وعلم واقتصاد وأسطورة وفن وغيرها.

- نزوع هذا التمفصل إلى حصر المجال الديني ضمن حدودٍ معرّفة، ودفعه إلى المجال الخاص تحديدًا.

- تراجع أهمية الدين كمعتقد وممارسة ملتزمة ومؤسسات. لاحظ أننا نقول تراجُع أهمية الدين لا اندثاره، والمقصود تراجع أهميته في حياة المجتمعات الحديثة، وحتى في الحياة اليومية للأفراد.

بالفعل نجد عند بريان ويلسون تعريفًا أكثر تحديدًا لمفهوم العلمنة كصيرورة تراجع «أهمية الدين الاجتماعية». والتركيز هنا على قيمة الدين ووزنه (Social Significance) في حياة الناس[43]. وهو أحد أهم الباحثين في نظرية

(43) Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1982).

العلْمنة. وبالنسبة إليه لا تعني العلمنة توقّف الناس عن ممارسة الفرائض، أو مظاهر التدين مثل زيارة الكنيسة وغيرها. لذلك فهو يشكّك في قيمة مثل هذه المقاييس لدرجة العلمنة. المهمّ بالنسبة إليه تراجع وزن الدين وقيمته وتغيّر معناه في حياة الناس. وهو أيضًا يستخدم مصطلح خصخصة الدين في وصف التغير الناشئ في المرحلة المعاصرة، كانتقال الدين من المجال الاجتماعي إلى المجال الخاص.

برأينا تُعتبر مقولة أن الدين شأن خاص مقولة أساسية في الحداثة لأن وجود مجالين في حياة المجتمعات، خاص وعام، من مميزات الحداثة ذاتها التي تقوم على افتراض وجود فرد ومجتمع ودولة (مع تطور دائم في تعريف من هو الفرد)، وعلى تمايز متغير الحدود باستمرار بين الخاص والعام. ولأنها تموضع الدين في مجال الحريات، بل تجعل من حرية العقيدة والتدين أساس مجال الحريات الذي تطوّر لاحقًا ليشمل حرية الرأي والتجمع والتنظيم السياسي وغيره. إن موضعة القرار الديني في المجال الخاص لا تعني خصخصة الدين مبكّرًا، بل تعني مَوْضعته في نطاق الخيار الحر، حتى قبل أن تنشأ الحرية السياسية وينتظم العموم كمجال تنظيمها. فالشأن الخاص في الحداثة هو شأن حر، وكون القرار الديني شأنًا خاصًا يعني تأكيد حرية المعتقد. ولم يميّز منظرو العلمنة بشكل كافٍ بين الدين كظاهرة اجتماعية والقرار الإيماني الذي يفترض أن تعامل المجتمع والفرد معه يتغير، إذ يصبح شأنًا خاصًا.

بلغت خصوصية الإيمان الديني في عدد من الدول الغربية المتطوّرة مبلغًا أصبح فيه عرض المرء لدينه علنًا عملًا غير لائق، وينمُّ عن ذوق سيئ، مثله مثل عرض خصوصيات أخرى، أو كما في الحرج الذي يثيره عرض الانفعالات العاطفية الحميمة أمام الناس... إلى أن تخصصت بها برامج تلفزيونية خاصة تشرعن مثل هذا العرض للعواطف، وتؤكد فرادة مثل هذه البرامج أنها أمر غير محبّذ اجتماعيًا، وتتضمن نوعًا من الخروج على المألوف.

إن إظهار العقائد الدينية وممارستها خارج المجال الديني الضيق صارا لا يُعتبران انتهاكًا لخصوصية الفرد، بل يُعتَبران تعدّيًا على حق الآخرين في الخصوصية التي تشمل عدم التعرض للحرج في عرض الخصوصيات في المجال

العام. لذلك يبدو غريبًا جدًا للعقل الأوروبي عرض الفرد عواطفه الدينية في برامج الوعّاظ التلفزيونية في أميركا، التي تستضيف أشخاصًا يتكلمون بعاطفة عن تجربتهم الإيمانية الشخصية، تمامًا كما تظهر محرجة تلك البرامج التلفزيونية الأميركية التي تستضيف أزواجًا يتحدثون عن مشكلاتهم الزوجية العاطفية، أو الجنسية الحميمة أمام الجمهور. ولا شك في أن هذا السلوك الذي تقوم ببثه بعض وسائل الإعلام هو تأكيد القاعدة، الأمر الذي يجعل منه سلوكًا شـاذًا يُمارس بحرية، كنوع من التطهّر أو التحرر من القيود الاجتماعية، فيما يجذب المشاهدين كما يجذبهم الاطلاع على حياة المشاهير الخاصة في نوع من «البصبصة» المشرعنة والممأسسة. فهو يجري في إطار مؤسسة تحويه وتضبطه.

في أي حال فإن أي دورٍ متجدّدٍ للدين في المجال العام في الحداثة يُقسم نوعين: نوع يمثل بقايا نزعات دينية سابقة، وآخر ينطلق من التمرد على حشر الدين في المجال الخاص، لكنه من ناحية أخرى، وكي لا يهدد هذا الدور العام الجديد للدين الخصوصية الفردية والحريات الشخصية يجري احتواؤه بقدر ما يعدّل هو نفسه. فيجب أن يكون الدور الجديد مؤسّسًا على الاعتراف بالحريات الفردية، أي إن الديانات تتخذ عبر مؤسساتها الحق في القيام بدور في المجال العام والتأثير فيه أخلاقيًا وحتى سياسيًا بعد أن تكون قد اعترفت بحق الفرد في اختيار عقيدته الدينية وشكل ممارستها أو عدم ممارستها. في غير تلك الحالة يتحول ذلك الدور إلى دور مناقض للحريات الدينية.

في دعم نظرية العلمنة بمعنى تراجع التدين نفسه، وليس أهمية الدين في حياة الناس فحسب كما عند ويلسون، نجد عند نوريس وأنغلهارت معلوماتٍ مَسْحِية تدْحض مقولات عودة الوعي الديني. فالكاتبان يؤكدان علاقة عكسية فعلية قائمة بين نمو الصناعة والاستهلاك والترفيه ومستوى التدين، وأن مع انتشار التصنيع والاستهلاك والترفيه يتراجع الوعي والممارسة الدينيان. ويذكر الكاتبان أن الولايات المتحدة التي تقدَّم كمثل لتنامي التدين بموازاة الحداثة والتطور ليست في الواقع مثالًا جيدًا. لأن القومية الأميركية تتشابك مع البروتستانتية، ولأن الولايات المتحدة بلدٌ مستقبلٌ للهجرة من الدول الفقيرة والمجتمعات المتدينة. والهجرة بحد ذاتها تشكّل حالةً من عدم

الاستقرار وفقدان الأمل والأمن. ويدفع الفقدان هذا إلى التمسّك بالدين كنوعٍ من الملاذ[44]. وهي، في أي حالٍ، نظرية رائجة في تفسير الصحوة الدينية عندَ المهاجرين من الريف إلى المدينة العربية التي لم تستوعب الهجرة، وانتشر فيها التدين في أحزمة الفقر التي أحاطت بالمدن. لكن، لهذا الموضوع حديثٌ آخر. وما هو مؤكد أن غير المتدينين من المهاجرين من أوروبا إلى الولايات المتحدة شيدوا في وطنهم الجديد كنائسَهم التي كانت قائمة في بلدان الأصل لغرض الانضمام إلى طائفة كنسية تذكّر ببلدهم الأصلي، وتوفر لهم جماعة تضامنية في المهجر، وأن هذا الأمر تكرر مع المهاجرين إلى أوروبا من قارات أخرى كما في حالة المهاجرين المسلمين والهندوس وغيرهم في أوروبا.

لدينا في حالة المؤرخ كالوم براون أنموذج نظري مختلف. فهو يؤكّد تراجع التدين في بريطانيا، لكنه لا يرى تفسيرًا لذلك في الإحصاءات المنتشرة عن علمنة البريطانيين خلال القرن التاسع عشر، مؤكدًا أنه منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى ستينيات القرن العشرين، كان المجتمع في بريطانيا متدينًا جدًا. وأن الكسر الحقيقي مع الهوية المسيحية جرى في ستينيات القرن العشرين. إنه يستخدم معلومات تاريخية ليصل إلى استنتاج مهم وغير مألوف لعلماء الاجتماع وهو أن المجتمع البريطاني كان متدينًا جدًا في القرن التاسع عشر، وأنه بقي متدينًا في القرن العشرين حتى الستينيات. ويُقوم بإحصاءات لهذا الغرض ويعرضها، لكنه لا يكتفي بها بل يستخدم مفهومًا جديدًا هو (Discursive Christianity) و(Discursive Secularity) أيضًا التي يصعب علي ترجمتها إلى «خطابية» كي لا يُساء فهمها. والمقصود هو المسيحية والعلمانية في التعريف الذاتي، ليس بالقول فحسب، بل بالسلوك الذي يحدد المرء من خلاله هويته ويُعلنها. وأعد الباحث لهذا الغرض بروتوكولًا من الممارسات والسلوك، بدءًا بزيارة الكنيسة وما يعنيه ذلك للفرد، وانتهاء بأهمية الدين في حياته الجنسية مثلًا. وهو يعرض الفرق الإحصائي في بعض الأمور التي يمكن حصرها كمّيًا،

---

(44) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004).

كما يعرض التحوّل على مستوى الخطاب. ويذهب إلى حد الادعاء في بداية كتابه أن المسيحية احتاجت إلى قرون كي تُهيمن على بريطانيا، لكن التخلي عنها احتاج إلى نصف قرن فقط من صيرورة لولبية بدأت في ستينيات القرن العشرين ودفعت الدين إلى الهامش من حيث أهميته الاجتماعية[45].

حتى منتصف القرن العشرين كانت بريطانيا بلدًا محافظًا. واهتم البريطانيون بالدين مظهرًا أو جوهرًا، وبقيَم العائلة المختلطة بالدين، وبتحديد النوع الاجتماعي (جندر) بواسطة التعاليم الدينية، أو على الأقل الكنسية، وتحديدها واجبات المرأة بشكل خاص. واهتموا عمومًا بالمكانة المحترمة أو اللائقة (Respectability) القائمة على أرموزات (Codes) سلوكية يدخل من ضمنها ما هو لائق دينيًا. ويقول إن عملية العلمنة التي يقصدها تستبدلها بالاحترام (Respect). والمقصود هو احترام خيارات الفرد الحرة في مسائل الدين والهوية الفردية، واحترام الاختلاف الثقافي والديني الذي أصبح تعددية دينية وإثنية وثقافية فعلية في بريطانيا في النصف الثاني من القرن العشرين.

بيّنت الإحصاءات في عام 2000 أن 8 في المئة من البريطانيين يحضرون إلى الكنيسة، و25 في المئة هم أعضاء في الكنيسة، وأن أقل من نصف الأزواج يعقدون قرانًا دينيًا في كنيسة. وثلثهم يعيش حياة مشتركة من دون زواج أصلًا، و20 في المئة من الأطفال يُعمّدون.

لم يكن الوضع كذلك في الماضي القريب. فبين عامي 1918 و1945 حصل ارتفاع في عضوية الكنائس. وتلا الحرب العالمية الثانية في الخمسينيات مدٌّ دينيٌّ إنجيليٌّ برزت ضمنه بشكل خاص تلك القدرة على حشد تجمعات جماهيرية بلغت مليوني مستمع لعظة بيلي غراهام في لندن في عام 1954، و1.2 مليون في غلاسكو في عام 1955، وشارك 100 ألف شخص في طقس صلاة جماعية عقد في ملعب هامدون بارك لكرة القدم. ولم تعرف بريطانيا ما يشبه هذا قبل ذلك وبعده[46].

---

(45) Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Christianity and Society in the Modern World, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2009), pp. 1-3.

(46) المصدر نفسه، ص 6.

كانت المسيحية البروتستانتية مصدرًا لاهوتيًا مرجعيًا في تحديد الرجل والمرأة لهويتهما الذاتية، وأضافت الإنجيلية عمومًا تدينًا جنوسيًا جدًا يركز على تقوى المرأة باعتبارها حامية القيم الدينية ومربية أطفالها، في مقابل صورة المرأة السيئة التي انتشرت في نهاية العصر الوسيط، بصورة الساحرة والآثمة وغيرها من التصورات المشتقة من سهولة إغراء حواء وفتنتها. وتؤكد البروتستانتية في القرنين التاسع عشر والعشرين المرأة بصفتها حامية حصن العائلة وقيَمها الدينية في مقابل سهولة إغواء الرجل وضعفه أمام مغريات السلطة والربح وحياة الرجولة المنحلة أخلاقيًا. وحصلت ثورة في وعي المرأة لذاتها وتعريف دورها وتعبيرها عن شخصيتها وحريتها الجنسية[47]. وظهر ذلك في الإعلام والمجلات النسائية والثقافية في ستينيات القرن العشرين بشكل خاص. فقد انتشر التلفزيون بعد بث حفل تتويج الملكة إليزابيث في عام 1953. وانتشرت في الوقت عينه معدات المنزل الكهربائية التي أراحت المرأة من عملها الجسدي المنزلي الشاق، وانتشرت وسائل إعلام خاصة بالنساء تخاطب عواطفهن بحرية، ولا تنحصر في التدبير المنزلي، كما فجّر فيضان ثقافة الـ «بوب» منذ أن أدت فرقة البيتلز أغنية love me do في عام 1963، وما رافق ذلك من ظواهر مثل فرق المعجبات العلنيات، ونشوء تقليعة الـ «ميني» التي تكشف سيقان المرأة وغيرها، تعبيرات جديدة عن التحرر غير صورة «ملاك المنزل» وحامية التقوى الدينية في العائلة.

انحسر التدين إزاء التغير الجذري في مكانة المرأة منذ بداية الستينيات فصاعدًا، وخروج المرأة إلى سوق العمل على نطاق واسع. وأدى تأكيد مساواة المرأة بالرجل، واتّساع نطاق عمل المرأة إلى حرمان الكنيسة من أهم دعامة لها وهي قيام النساء بوظيفتهن في المجتمع التقليدي كأمهات وربات بيوت. فمع أن الكنيسة مؤسسة رجالية ذكورية إلا أن أغلبية زوّارها وروّادها من النساء اللواتي كنّ يواصلن الحفاظ على التقاليد الدينية في داخل العائلة. وهذا بالضبط ما تزعزع منذ الستينيات. وهو في أي حال بعدٌ مهم جدًا، لكنه يبقى في سياق نظرية العلمنة ويمنحها بعدًا جديدًا بتطوّر عمل النساء، وبنسف أحد ركائز التدين الاجتماعية عبر تقلّص القطاع الاجتماعي الذي يسمى ربات البيوت.

---

(47) Brown, pp. 175-180 and 220-228.

مثلما شدّد كالوم براون على ستينيات القرن الماضي كنقطة تحوّل، اهتم مارسيل غوشيه بأهمية السبعينيات (الفترة التي تلت الثورة الثقافية في فرنسا وأوروبا) في تطور العلمانية، لأن أوروبا أصبحت بعدها أكثر علمانية. وأصبح المتدينون الأوروبيون علمانيين بشكل كاملٍ في كل ما يتعلق بتدخُّل الخالق في ترتيبات التعاقد الذي يقوم عليه المجتمع والدولة[48]. يضاف إلى ذلك ردة فعل أوروبا على الأصولية الإسلامية والتفسيرات الشعبية لمواقفها من الدولة. وغوشيه الذي يعتبر العلمانية «استقلالية عن الدين» وشرط الديمقراطية[49]، يعبر عن موقف أكثر صرامة في فهمه العلمانية كجزء مكون من الحداثة الأوروبية. إذا كانت هذه هي حال العلمانية من زاوية هذا الأنموذج، فلا بدّ من أن ينفي انتشار الدين ويعتبره استثناءً تاريخيًا على شكل «اقتحاماتٍ» و«هجمات» وموجات من الصحوة الدينية، أو يعتبره بقايا أو جُزرًا أو تعبيرًا عن عناد القوى الاجتماعية المتمسكة بالدين ومقاومتها التقدم والتطور، أو تجسيدًا لممانعة الماضي ضد المستقبل.

إذا ما عدنا إلى التشديدات المختلفة في نظريات العلمنة كما بيّناها أعلاه نجد أن علماء الاجتماع يختلفون على ما يمكن إثبات أنه جار فعلًا في المجتمع الحديث. فمثلًا يؤكد خوسيه كازانوفا أن في الإمكان إثبات صحة العناصر (أ) و(ج)، ولا يمكن تأكيد صحة المقولة في شأن حصر الدين في المجال الخاص، لكنه هو نفسه يذهب بعيدًا في فهمه التمايز والتمفصل حتى يوصل تمايز المجال الديني وانفصاله عن غيره إلى درجة خصخصة القرار الديني، مع التحفظ بأن التمفصل والتمايز بنيويان، أما عملية خصخصة المجال الديني فخيارٌ سياسي اجتماعي متعلق بخصوصية أوضاع مجتمعات ودول معينة، وليست ضرورةً تاريخيةً نابعة من عملية التمايز؛ وبالتالي لا بد من فحصها في كل حالة عينية. ويمكن القول إن هذا هو تلخيص كتابه «حول الديانات العامة» (أو الديانات العامة كما ترجم إلى العربية).

---

(48) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 24 و47.

(49) المصدر نفسه، ص 21.

السياقات الاجتماعية لخصخصة المجال الديني هي نفسها الخلفية التي تقوم عليها الفرق الدينية والحركات الدينية الجديدة التي تدفع نحو عودة الدين إلى الشأن العام، والرافضة خصخصة الدين، أو حشره في الحيز الخاص فحسب، ومنها الحركات البروتستانتية الجديدة والكنائس الإنجيلية الجديدة على أنواعها في الولايات المتحدة.

كتب خوسيه كازانوفا كتابه **الديانات العامة** منطلقًا من دور الكنائس في المجال العام. ففي إطار عملية التمايز بين الديني والسياسي، والكنيسة والدولة عادت الكنيسة منذ ثمانينيات القرن الماضي لتؤدي دورًا في المجال العام الأوروبي المعلمن، بل حاولت التعبير أيضًا عن هموم المجتمع المدني في قضايا الحرب والسلم والفقر والتلوّث البيئي والهجرة... هذا عدا قضايا مثل الإجهاض والعائلة والانحلال الاجتماعي التي كان التعامل معها من وظائف الكنيسة في السابق، لكنها باتت تتعامل معها بحساسية لغة المجتمع المدني الحديث وثقافته. وعادت إلى القيام بدور انطلاقًا من مجالها المحدد.

علينا هنا أن نميز بين الاعتراف بعودة الدين إلى القيام بدور في المجال العام وفهم دور الدين باعتباره وظيفة اندماجية اجتماعية عامة، بمعنى أنها تسبغ تجانسًا روحيًا عامًا على هوية اجتماعية معقدة التركيب، مع أننا قد نختلف على فكرة أن المجتمعات بحاجة إلى بُعد اندماجي مقدّس تُمارسه الجماعة في عادات وطقوس وقيم مشتركة. وهذه في النهاية نظرية في فهم الدين بدأت بدوركهايم كما أسلفنا في الجزء الأول من هذا الكتاب[50].

عودة الدين أو المؤسسات الدينية للقيام بدور في المجال العام بعد تمايز النطاقات الاجتماعية وانحسار وظائف الدين، هي واقعة أو مجموعة وقائع جارية. ويؤدي الدين في بعض الحالات وظيفة غير اندماجية، وظيفة سجالية أو خطابية في مقارعة سياسات الدولة وأخلاقيات سائدة في المجتمع. وهي لا تؤثر في التمايز الوظيفي القائم في المجتمعات الحديثة، بل تنطلق من وجود مثل هذا التمايز.

---

(50) بشارة، ص 134 و375-384.

بيّن الباحث الاجتماعي خوسيه كازانوفا مدى تعقيد وتركيب التحولات التي تمر بها الديانة متمثلة بالمؤسسات الدينية، كنيسة أكانت أم فرقة دينية في علاقتها بالمجتمع والدولة في الحداثة، مُلقيًا الضوء على جوانب من صيرورة الحداثة والعلمنة باختياره المقارنة بين كنائس كاثوليكية في دول وسياقات تاريخية مختلفة في العصر الحديث. فاختار للدراسة كنيسة موحّدة ذات مركز واحد في الفاتيكان، وذات عقيدة واحدة ومبنى هرمي واحد، وبرهن أن علاقتها بالمجتمع والدولة اختلفت اختلافًا كليًا في بلدان مختلفة في المرحلة التاريخية نفسها. فقد تحوّلت الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا من كنيسة دولة رسمية إلى كنيسة غير معترف بها ولا تحمل طابعًا رسميًا وفاعلة في مجتمع مدني تعددي في النظام الديمقراطي. في حين انتقلت في بولندا من كنيسة قومية تساهم في إنتاج الهوية القومية والحفاظ عليها إلى كنيسة في صراع وحوار مع دولة شيوعية سلطوية، ثم إلى كنيسة تصارع على نفوذها في مجتمع مدني في نظام سياسي تعددي. أما في البرازيل فتحولت الكنيسة الكاثوليكية من كنيسة نخبوية إلى مؤسسة شعبية مدنية. وتحوّلت الكاثوليكية في الولايات المتحدة من فرقة دينية تكاد تكون إثنية الطابع متعلّقة بهوية مهاجرين من بلدان معينة، مثل إيرلندا في البداية، إلى مذهب ديني يهتم بشؤون رعيته الخاصة في إطار نظام علماني، وحتى إلى ديانة عمومية أو مذهب عمومي انتزع لنفسه مكانة في المجال العام في الولايات المتحدة من دون الاعتراض على العلمانية الدستورية الأميركية.

على النهج نفسه يمكن تحليل انتقال الكنائس البروتستانتية الإنجيلية في أميركا من ديانة مهيمنة خلال القرن التاسع عشر، ترقى في دورها وأهميتها إلى درجة «ديانة مدنية» للولايات المتحدة حتى بداية القرن العشرين، إلى ثقافة دينية أصولية منكفئة عمليًا، ثم ظهورها من جديد كديانة عمومية تحاول أن تؤثر في السياسات الداخلية والخارجية للولايات المتحدة منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين بصيغ مثل «الأكثرية الأخلاقية» (Moral Majority)، والتيار البروتستانتي الأصولي الذي أسسه جيري فولويل، وغيره من التيارات والمؤسسات.

يكتسب اختيار الكنيسة الكاثوليكية كأنموذج أهمية كبرى لأنها الكنيسة التي كانت موضوعًا لنقد فلسفة التنوير، والتي أظهرت مقاومة للتحديث أكان المقصود بالتحديث هو الرأسمالية والليبرالية أم الدولة العلمانية الحديثة أم الديمقراطية والاشتراكية أم الحداثة الثقافية والثورة الجنسية في المجتمع

والأدب والفن. ولا شك في أنها حُمِّلت أيضًا بعض ما لا تحمل، لكن بغضّ النظر عن الفجوة بين الواقع والصورة فإن تحوّل الكنيسة الكاثوليكية المستمر منذ سيطرة التيار المحافظ عليها في الإصلاح المضاد إلى الإصلاح البروتستانتي حتى المجمع الفاتيكاني الثاني الذي فتح المجال لتحديث الكنيسة وانفتاحها على الحداثة في الستينيات وتحوّلها الجاري حتى اليوم، ذلك كله يعتبر من أهم المؤشرات إلى تغيُّر المؤسسة الدينية؛ هذا التغير الذي يمس العقيدة ذاتها. فالصيرورة التاريخية المقصودة بالتمايز أو العلمنة لا تمس جدلية علاقة الدين بالمجتمع والدولة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة تشكيل العلاقة بين المؤسسة الدينية ورعاياها وجدلية حفاظها على ذاتها وتأثيرها في مجتمعات ودول تتعرض لتغيرات فكرية وثقافية وبنيوية عميقة.

نرى أن ما ينطبق على الكاثوليكية ينطبق على الإسلام واليهودية والبوذية والهندوسية. ولا شك في أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد عودة هذه الديانات كلها، ممثلة بمؤسساتها أو بجماعات سياسية تتبنى فكرًا دينيًا، إلى القيام بدورٍ في المجال العام بدا منحسرًا في بداية مراحل التحرر من الاستعمار وإقامة الدوَل الوطنية وتأسيسها حتى سبعينيات القرن الماضي إذا أردنا التعميم.

ثمة بالطبع تفاوت في مراحل التطور بين دولة وأخرى ومجتمع وآخر. ونعلّق في هذا الكتاب أهمية على الفرق بين عودة الدين ليؤدي دورًا في المجال العام على أساس اعتراف المؤسسات الدينية والتيارات الدينية السياسية بالواقع المعلمن، والعودة إلى القيام بدور ناجم عن عدم الاعتراف بالواقع المعلمن، والرغبة المعبَّر عنها في البداية بتغيير هذا الواقع (وهذا ما يميز الأصولية أو الحركات السياسية الدينية) من جهة، وعودة الدين للقيام بدور في المجال العام من جهة أخرى. فالأخير ينطلق عمومًا من الاعتراف بالانفصال ويعبّر عن حاجة إلى جسره، أو مصلحة في تجاوزه، في حين أن الحركات السياسية الدينية الأصولية، على الرغم من كونها هي أيضًا نتاج الانفصال، إلا أنها تنطلق من عدم قبوله أو حتى الاعتراف به، وتحاول فكريًا إعادة التاريخ إلى الوراء، وهذا وهم أيديولوجي لكنه مؤثر. ولا نستبعد أن تكون الأصولية بحد ذاتها مرحلة تسبق الاعتراف بالواقع المعلمن والانكفاء ثم العودة للقيام بدور في المجال العام، فهذا ما حصل في المسيحية الأوروبية عمليًا.

لكن، حتى الكنيسة الكاثوليكية التي تكيّفت براغماتيًا مع عمليات التمايز البنيوية والوظيفية بينها وبين وظائف الدولة الحديثة وقطاعاتٍ اجتماعية أخرى[51]، والتي برّرت ذلك فكريًا ولاهوتيًا، ثم رسميًا في المجمع الفاتيكاني الثاني، ما زالت ترفض قبول فكرة حشر الكنيسة أو الدين بشكلٍ عام في الحيز الخاص للفرد.

أهمل كازانوفا عن قصد انتشار ظواهر التدين والروحانيات، مثل حركات The New Age أو الانتحار الجماعي لأتباع معبد الشعب في جونزتاون[52]،

---

(51) على يدي أحد مجددي الكنيسة البابا ليو الثالث عشر (1810-1903) في نهاية القرن التاسع عشر. هو مجدّد لاهوت توما الأكويني. وهو الذي اعترف بوجود فصل بين الكنيسة والمجتمع المدني من حيث قوانين كلٍ منهما ومرجعيته. لكنه بقي يتدخل في السياسة الاجتماعية لدفعها باتجاه العدالة الاجتماعية كقيمة، لأنه اعتبر الدفاع عن الفقراء واجبًا دينيًا. وتبعه البابا بيوس الحادي عشر (1857-1914) الذي قبل فكرة فصل الدين عن الدولة قانونيًا في فرنسا، لكنه في الوقت عينه اعتبر نفسه معاديًا للعلمانية وقوانينها لأنها معادية للدين، وأصرعلى أهمية التدخل وإبداء الرأي في السياسة الاقتصادية والاجتماعية بناء على قيم الكنيسة. نشير هنا إلى أن الحساسية من مصطلح العلمانوية (secularism) ظلت قائمة في الكنيسة حتى بعدما قبلت مبدأ فصلها عن الدولة. هذا مع أن أصول اللفظ موجودة في الاستخدام الكنيسي ذاته كما أسلفنا. ويمكن أيضًا ذكر محطات أخرى لتكيّف الكنيسة مع فصلها عن الدولة ودعوتها حتى إلى التسامح الديني مع المذاهب والديانات الأخرى، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية. ولدينا في هذا السياق الإعلان الذي أكد الحرية الدينية، والذي سُمّي Dignitatis Humanae الصادر من ضمن إعلانات مهمة أخرى عن المجمع الفاتكياني الثاني Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum الذي عقُد بعد قرن تقريبًا من الأول، والمسمى باختصار Vatican II، ودعا إليه البابا يوحنا الثالث عشر في 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1962، واختتم في عهد البابا بولس السادس في 8 كانون الأول/ ديسمبر 1965. وكذلك دعوة البابا يوحنا الثالث عشر الموجهة أول مرة ليس إلى الكاثوليك وأتباع الكنيسة بل إلى جميع الناس ذوي النيات الحسنة في 11 نيسان/ أبريل 1963 من أجل السلام والحوار. وسُمّي هذا الإعلان Pacem in Terris. والمهم أنه في وقت كيّفت فيه الكنيسة نفسها مع الانفصال عن الدولة، وضرورة تجاوز الحدود الطائفية، فإنها تدخلت من هذا الباب الأخلاقي المسيحي، ليس كمدنية مسيحية، بل كديانة مسيحية في الشؤون العامة. وكانت مناسبة هذا الإعلان الحرب الباردة مع بناء سور برلين وأزمة الصواريخ في كوبا قبل الإعلان بشهور.

(52) جونزتاون هو الاسم العامي لمستعمرة معبد الشعوب الزراعية، وهي مستعمرة دينية قادها رجل الدين الأميركي جيم جونز في الشمال الغربي لجمهورية غويانا (شمال شرق أميركا الجنوبية). عُرِفت هذه المجموعة بعد حادثة الانتحار الجماعي في 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 1978، حيث انتحر 913 شخصًا أطاعوا رغبة قائدهم الروحي في الانتحار سوية معه بعد تناولهم سمّ السيانيد، فيما نجا شخصان وقاما برواية القصة. وبحسب ما تناقلته وسائل الإعلام آنذاك أسس جونز فرقة دينية، ومعبدًا =

وانتشار ظاهرة التبشير الوعظي التلفزيوني في الولايات المتحدة، وميّزها من عودة الديانات الممأسسة للقيام بدور في المجال العام، وسمّى الأخيرة «الديانات العامة» لأنها لا تكتفي بالقيام بدور في الحياة الخاصة. أما الظواهر السابقة فتدخل كلها في مجال الدين الخاص. لكننا لا نتفق معه على أنها ليست ظاهرة جديدة كالديانات العامة، وأنها تنضوي إلى أنموذج العلمنة بشكل عام. وحتى لو اعتبرنا أن ازدياد التدين ومظاهر البحث عن الروحانية بعد انفصال المجالات هو أمر قابل للانضواء إلى المجال التفسيري لأنموذج العلمنة، إلا أنه يصعب فصل قنوات تلفزيونية تبشيرية عن المجال العام حتى لو كانت موضوعات العظة موضوعاتٍ خاصةً متعلقة بالأخلاق أو بنمط حياة البشر وسلوكهم أو بالخلاص الفردي. كما أن أهمية حركات دينية هامشية مثل معبد الشعب في جونزتاون، ليست في أنها تقبل خصخصة الدين مباشرة، بل في أنها ترفضه، لكنها لا تحاول التأثير في المجال العام، ولا تقبل حصر نفسها في المجال الخاص، ولأنها لا تقبل بمثل هذا الفصل بين الخاص والعام، فإنها تنفصل وتحاول أن تقيم «مجالها العام الخاص بها» (إذا صح التعبير)، والخاضع لدين وزعيم روحي كاريزمي، ويختلط فيه العام بالخصوصي. وهذا ما حاول بعض الحركات الإسلامية القيام به، وتسمّيه «الهجرة» من المجتمع بعد تكفيره، وذلك تيمّنًا بهجرة الرسول من مكة المكرمة. ويصعب عدم رؤية التناقض بين مثل هذه الحركات وانخفاض وزن الدين في حياة الناس إذا ما كانت العلمنة تعني تراجع وزن الدين في حياة الناس. لكن مثل هذه الحركات هي ذاتها متراجعة الوزن والأهمية في المجتمعات.

إن فرضية كازانوفا الأساس أننا نشهد ظاهرة تعميم الدين في العالم الحديث (التعميم هنا من عموم (Public) لا من عام (General))، «وأعني بالتعميم أن التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصّص الذي حددته لها نظريات الحداثة، ونظريات العلمنة أيضًا. فقد

= سمّاه «معبد الشعب»، وقام بنقل معبده من مكانٍ إلى آخر بسبب السمعة السيئة والفضائح التي لاحقت المكان، إلى أن استقر في منطقة قرب غويانا. زعم جونز أنه نبي وقادر على شفاء الناس، واستطاع إقناع أتباعه بأن يشربوا مادة السيانيد السامة ممزوجة بعصير العنب، مدّعيًا بأن ذلك يعتبر «انتحارًا ثوريًا»، وقام بعض البالغين بحقن جميع الأطفال بمادة السيانيد.

ظهرت الحركات الاجتماعية، الدينية بطبيعتها، أم تلك التي تتحدى باسم الدين شرعية الدوائر العلمانية الأولية والدولة واقتصاد السوق واستقلاليتها. وعلى نحو مماثل ترفض المؤسسات والمنظمات الدينية أن ينحصر دورها في إطار العناية الرعوية لنفوس الأفراد، وتواصل طرح الأسئلة في شأن العلاقات المتبادلة بين الأخلاقيات الخاصة والعامة وتحدي مزاعم الأنساق الفرعية، ولا سيما الدول والأسواق، للبقاء بمنأى عن الاعتبارات المعيارية الخارجية. وتتمثل إحدى نتائج هذه المعارضة المتواصلة في بروز صيرورة إعادة تسييس مزدوجة ومترابطة للأديان الخاصة والنطاقات الأخلاقية من جهة، وإعادة تعيير النطاقات الاقتصادية والسياسية العامة من جهة أخرى. وهذا ما أدعوه، في غياب تقدير أفضل، تعميم الدين»[53].

لكنه يوافق على صحة نواة نظرية العلمنة ومقولة تمايز النطاقات العلمانية وانعتاقها من المؤسسات والمعايير الدينية. ويستخلص عبرتين من عودة الظاهرة الدينية في ثمانينيات القرن العشرين: الأولى أن الأديان موجودة لتبقى؛ والثانية أن الأديان سوف تظل على الأرجح تضطلع بأدوار عمومية في العالم الحديث الأمر الذي يدعو إلى إعادة التفكير منهجيًا في علاقة الدين بالحداثة، وفي الأدوار المحتملة التي قد تؤديها الأديان في المجال العام في المجتمعات الحديثة.

كي ينقذ كازانوفا تعريفه ويبقى في حدود معرفة علمية تُساهم فعلًا في شرح الظاهرة نجده يؤكد أن رفض خصخصة الدين يبقى في إطار الحداثة، إذا لم يتعارض مع متطلبات الديمقراطية الأخرى. فهو نمط سلوك حديث حتى لو كان غير علماني. يُبقي كازانوفا مجالًا إذًا لحداثةٍ غير علمانية بالتعريف أعلاه. وهي حداثة تشمل تمايز المجالات والوظائف بما فيها المجال الديني، وتراجع أهمية الدين كمعتقدٍ في المجتمع من دون أن تجري خصخصة المجال الديني بالضرورة. ولا ضير برأيه من الإبقاء على الدين حاضرًا في الحيز العام ما دام لم يتعارض هذا الوجود مع الديمقراطية.

---

(53) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 16.

يخطئ برأينا من يُفند عملية العلمنة حين يعتبر، عمليًا بلغته، بطلان نظرية خصخصة الدين. فالاعتراف بخطأ (ب) لا يعني خطأ كل من (أ) و(ج). وحتى إذا لم يعنِ التمايز خصخصة الدين بالضرورة لا يصح أن نستنتج من ذلك أن لا وجود للتمايز بين المجال الديني وغيره. وكون الحدود متغيرة لا يعني أنه لم يحصل تمايز وانفصال. ومثلما تتغير الحدود بين الخاص والعام، كذلك تتغير طبيعة الديني والدنيوي ومجالاتهما في السياق التاريخي والحضاري (حتى لو كان كلاهما جزءًا من الدنيا). ونحن لا نعتقد أن إثبات عدم وجود مفهوم ثابت للديني أو الدنيوي يقلل من أهمية وجود تمايز[54]. فحالما نشأت إمكانية التمايز تنشأ معها أيضًا إمكانية تغيُّر ترسيم الحدود بين المجالين في السياق الحضاري والتاريخ، وفي سياق صراع القوى الاجتماعية وتمثّلاته أيضًا.

والتمايز لا يعني خصخصة المجال الديني حصرًا. وتدخّل الدين في الشأن العام من جهة، واقتحام الحيز العام لحدود الحيز الخاص بواسطة الإعلام وغيره، لا يعني أن العلاقة هي علاقة وحدة. فالتداخل بين مجالين لا يعني وحدتهما، ولا يعني عدم وجود انفصال. فهنالك فرق بين وحدة أصلية غير متمايزة العناصر، واقتحام مجالٍ للآخر. هنالك فرق بين وحدة معطاة في دين قبلي من جهة، واتحاد أو وحدة بين الدين والدولة كموقف أيديولوجي ناجم عن الانفصال، رافضًا الانفصال أكان، أم قابلًا به. وهو برأينا الفرق كل الفرق.

يمكن تصوير التمايز مثلًا عبر الفرق بين المدينة الإسلامية في يثرب أو الجماعات المسيحية الأولى من جهة، والموقف الداعي إلى وحدة الدين والدولة عبر الحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة، أو التدخّل المباشر في شؤون المجتمع والدولة لحركات الصحوة الدينية البروتستانتية أيضًا من جهة أخرى. فهذه كلها في واقع الأمر تعبيرات (أقل حدة أو أكثر، متشنجة أو مسترخية) عن توسّطات وعلاقات جدلية بين عناصر تمفصلت وتمايزت، وما عادت وحدةً عضوية واحدةً غير متَوَسَّطة.

إن ما يجعل المجتمع غنيًا ومركبًا ليس الوحدة البسيطة والمعطَاة التي

---

(54) وهذا دأب طلال أسد في كتابه: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

تُسمى «هُوية» (أي المساواة البسيطة، وهذا أصل معنى الهوية بلغة هيغل في بداية كتابه علم المنطق: الهوية تعني أ=أ)، وإنما هو التمايز ونسج العلاقات بين عناصر متمايزة. ومن هنا فإن شرط تخيُّل حشر الدين في المجال الخصوصي هو تميّزه بذاته في الوعي، وتوفر قدرة لدى المجتمع والدولة على التشريع له، أو على الأقل على تحديده. وهذا ما يحوّل التمسك به إلى جزء من الثقافة السائدة بالتدرّج. وهو مجال متغير الحدود والمضامين. ويأتي التغيير من المجال العام تحديدًا. ففيه تجري الصراعات والنقاشات في شأن حدود المجال الخصوصي.

ربما ساهم دفع الدين من الشأن العام في حد ذاته في نشوء مجال خصوصي، بمعنى أن الخصوصية ليست مكانًا، ولم تكن وعاءً جاهزًا وفارغًا يجري دفع شؤون معينة إليه مثل الدين والرأي وحق الإنسان على جسده والملكية الفردية وغيرها، بل إن تحديد هذه الشؤون في مقابل تدخل الدولة والشأن العام، ثم حماية الدولة لها، وضد تدخّل الدولة أيضًا كحيّز، هما اللذان أنشآ ما ندعوه الحيّز الخصوصي، وما زال يُنشئه. وإن ما ينشئ المجال العام كفضاء متميز هو ما يُنتج وعيَ المجال الخصوصي والمطالبة بتحصينه مثلًا. ونشك في أن دفع الدين وحده من الشأن العام إلى الشأن الخاص، وذلك من دون حقوقٍ أخرى تحمي الأخير بواسطة وعي وتشريعات اجتماعية وغيرها، قادرٌ في حدّ ذاته على أن ينشئ مجالًا خصوصيًا. إن جعل الدين مسألة خيار فردي لا تعني الكثير في غياب مفهوم المواطنة وحقوقها، بما فيها حق المواطن في مجاله الخاص.

حين يعود الدين للقيام بدور في السياسة والمجتمع بعد نشوء المجالات المتميزة هذه لا يعود في إمكانه التأثير في المجتمع والدولة الحديثين إلا إذا تأثّر بهما. فهو يتبنّى قواعد لعبة ومفرداتٍ، وقيمًا من خارجه أيضًا. كما يتكيّف مع حقيقة كونه لا يشكّل بحد ذاته مصدر شرعية. كما أن حَمَلة الثقافة الدينية كبرنامج سياسي سرعان ما يكتشفون أن مقولة «هذه إرادة الله»، أو «قال تعالى»، أو «الإسلام هو الحل» أو «المسيحية هي الحل» لا تكفي للعمل في برلمانٍ، وللتأثير في قرارات الجهاز البيروقراطي، وهو ما يؤدي إلى الأخذ بخطابٍ وأدوات وحجج جديدة من عالم آخر غير عالم الدين، وتغطيتها بمصطلحات

ولغة من عالم الدين والروح. وهذا ما نقصده بانحسار سلطة الخطاب وحاجته إلى مصادر شرعية أخرى خارجه. وما ينطبق على الشرعية ومصادرها ينطبق أيضًا على أنماط الوعي الأخرى، فالقطاعات التي باتت خاضعة لنمط تفكير علمي أو عقلاني أو حتى مهني فحسب، لا بد من مخاطبتها بموجب هذا النمط من التفكير. هذا إذا ما أراد المخاطِب أن يؤثّر حتى لو كان متدينًا، وحتى لو كان عضوًا في حركة دينية.

الأهم من ذلك كله، أنه إذا ما كان ثمة «تأثير» للدين في السياسة، فإنه يقع بسبب العلمنة لا رغمًا عنها[55]، أي إن التأثير بحد ذاته لا يشكّل نفيًا لهذه النظرية إذا كان أساسها عملية التمايز والتمفصل، بل يشكّل تأكيدًا لها، لأن الدين يعود إلى التأثير بعد الانفصال ليدخل عبر وكلاء يحملونه باعتباره أيديولوجيا دينية. ويدخل بالضبط هناك حيث ينشأ الفراغ، أو ما يمكن تسميته تصويريًا بمواضع ألم الانفصال عن المقدّس[56] في عالم مثل عالم السياسة والدولة والرأي العام وغيره، حيث تؤدي العقائد والقيم والأساطير والنفوس دورًا، علاوة على القوى والمصالح.

ثالثًا: العلمنة كعملية تمايز

في حاجة علم الاجتماع الذي يبحث في صيرورات طويلة المدى إلى علم التاريخ. وفي خطورة إسقاط مفهوم العلمنة المعاصر على التطور التاريخي بشكل عام. في أن نظرية العلمنة ليست صيرورة تاريخية بل أنموذج نظري يمكن من رؤية التاريخ من زاوية نظر محددة. في احتمال نشوء سردية كبرى تُخضع العملية التاريخية للنظرية بدلًا من العكس. في الفرق عند عملية التمايز بين الدين وغيره من الظواهر والنطاقات الاجتماعية، وفي صيرورة التاريخ عمومًا من جهة، والتمايز بين هذه الظواهر في الحداثة من جهة أخرى. في أن الفرق يتوقف على أمرين: انتشار المعرفة العلمية ونشوء الدولة الحديثة، وتغيّر أنماط الثقافة والوعي المترتبة

---

(55) Rhys H. Williams and N. J. Demerath, «Religion and Political Process in an American City,» *American Sociological Review*, vol. 56, no. 4 (August 1991), p. 419.

(56) سوف أبيّن ما أعنيه بهذا التعبير حين أطرح أنموذجًا نظريًا في فهم عملية العلمنة.

عن ذلك. في أن الفصل بين الديني والدنيوي لا يستأصل المقدس من الحياة الاجتماعية.

في تحديد أدق لعملية العلمنة من تمايز في الحداثة بنشوء العلم الحديث والدولة الحديثة إلى ربط ذلك بتراجع التدين وتناقص عدد زوار الكنائس في أوروبا. وفي ظاهرة التدين الفردي غير المنظم. في خطأ الاعتقاد بوجود مرحلة تديّن شاملة تتبعها مرحلة علمانية. في تراجع الوعي الديني من مجالات المعرفة واتخاذه وظائف جديدة. في أن لا أساس للادعاء أن نظريات العلمنة تقول باندثار الدين وانقراضه. في التعامل النظري مع ظواهر الصحوة الدينية. في تراجع مرجعية الدين الحياتية وأهميته الاجتماعية حتى في حالة زيادة عدد المؤمنين. وفي تكيّف الدين والقبول بوقائع لم يقبلها سابقًا. وفي تبرير ذاته وشرعية تأثيره باعتبارات حديثة مثل المصلحة العامة، ومصلحة الدولة وغير ذلك.

تحتاج النظريات الاجتماعية التي تفسّر صيرورات تاريخية طويلة المدى إلى عمل المؤرخين مثلما يحتاج عالم الطبيعة إلى الاطلاع على المعطيات التجريبية. فحتى الوقائع التي يراها عالم الاجتماع في الحاضر، والتي تبدو له أمرًا مفروغًا منه، توضع في ضوءٍ مختلفٍ عندما تعالَج في منظور المؤرخ. وسبق أن بيّنا أهمية المؤرخين لعلماء الاجتماع عندما أشرنا إلى عدم دقة الأفكار الرائجة عن درجة تديّن العصور الوسيطة، التي يبني عليها بعض علماء الاجتماع نظرياتهم التحديثية المثقلة بحمولات معيارية تاريخانية غائية تؤكد الانتقال من مجتمعات متدينة إلى أخرى علمانية. كما سبق أن بيّنا أن التدين كان يتزايد مع تقدم التحديث حتى في القرن التاسع عشر في بريطانيا على الرغم من التصنيع وانتشار الفكر العلمي. وهذا قد يتعارض مع نظريات سوسيولوجية تحاول أن تصبح سرديات تاريخية.

إذا نظرنا إلى العلمنة باعتبارها عملية تمايز بين عناصر متداخلة في المجتمع بما في ذلك عملية «تمييزها» بعضها من بعض في الوعي، فإنها تعني فعليًا عملية تطوّر. وهذه لا تقتصر على الحداثة وإن كانت تجري في الحداثة بشكل مكثّف يتجاوز ما كان يجري في عصور كاملة، بما في ذلك أن الحداثة تتضمن نشوء التمايز بين الفرد والدولة والمجتمع، والعلاقات الاقتصادية

كعلاقات منفصلة عن البنية العضوية للجماعات، وأخيرًا أنها تتميز بنشوء العلوم كقوة إنتاج ومؤثّرة في فهم الناس الطبيعة والمجتمع والدولة.

يصعب في المجتمعات البدائية الفصل بين الشعور الديني والتجربة الدينية من جهة، والتجارب الاجتماعية الأخرى على أنواعها، من جهة أخرى. كما لا يمكن الحديث فيها عن الدين في المجال الخاص. ونحن نقصد أصلًا بالمجتمعات البدائية تلك المجتمعات التي يُعتبر فيها الكيان الاجتماعي معطًى كوحدة اجتماعية تكاد تكون مولودةً. وتنخفض فيه درجة تمايز عناصره، وبالتالي درجة تركيبه. ونقصد بالتركيب عملية نسج علاقات اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية بين ما هو متمايزٌ داخل الكيان الاجتماعي نفسه.

ليس الدين في الجماعات البشرية ما قبل المجتمع والدولة مجالًا محدّدًا قائمًا بذاته، لذلك يصعب تعريفه. فهو حالة مشتتة منتشرة تتخلل الكيان الاجتماعي برمته، بما في ذلك مؤسسة العائلة والعشيرة وجمع الغذاء والصيد، وحتى في العمل الرعوي والزراعي والحرفي في مراحل لاحقة، كما تتخلل المواسم وبدايات التنظيم السياسي المجتمعي. وكلها تحمل بُعدًا دينيًا ما، ولجميعها تعبيراتٌ دينيةٌ من الديانات الطبيعية والإحيائية والطوطمية والأبوية، وحتى الديانات المتعددة الآلهة التي تُعتبَر «أرقى» حضاريًا من الطوطمية والديانات التوحيدية أيضًا. «ومن المعلوم أن إحدى الصعوبات المحيّرة لمؤرخ الأديان تتمثل في أنه كلما اقترب من البدايات ازداد عدد الوقائع الدينية الذي يواجهه. والأمر يثقل كاهله بحيث إنه يتساءل في بعض الحالات - كما في حالة المجتمعات الغابرة، أو ما يُدعى بما قبل التاريخية - إن كان فيها شيء غير مقدّسٍ، أو لم يكن مقدّسًا، أو مرتبطًا بالمقدّس»[57].

لا يجوز لنا استخدام العلمنة كمصطلح/مفهوم يُسقَط من عصرنا على التاريخ لوصف صيرورة تاريخية. فتفسير كيفية وصول مفاهيم العلمنة والعلمانية إلى ما هي عليه وإلى دلالاتها الراهنة هو المحاكاة المفهومية النظرية

---

(57) ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007)، ص 135.

لصيرورة تاريخية حصلت فعلًا، بمعنى اشتقاق المفاهيم من تطور التاريخ نفسه، وهي محاكاةٌ تتم بأسلوب التكثيف والتجريد بالنسبة إلى تاريخ الأفكار. إنها منهجية المفْهمة، أي تحويل الصيرورات إلى مصطلحات/ مفاهيم، التي لا تلبث أن تشهد تطورًا مستقلًا تتحكم به في إنتاج الأفكار ضمن إشكاليات جديدة تفرضها طبيعة الصيرورة التاريخية الجارية والمستمرة في «نهر التاريخ». التعريف هنا هو عملية إعادة تشكيل فكرية للمعرَّف مع الأخذ في الاعتبار السياقات التاريخية. العلْمنة باعتبارها صيرورة تاريخية تصف عملية تمفصل وتمايز بين عناصر المقدّس والدنيوي، والعادي الزمني والماورائي، من خلال تمظهرات مختلفة. وللدقة إنها تمايزاتٌ قائمةٌ في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وفي أنماط الوعي تُصاحبها إعادة رسم الحدود بين الدنيوي والمقدّس حيث يجري حصر الدين في المجال الديني. وهذه هي العملية التي يجب تتبعها... ومنها نستقرئ المشترك، ومنها نبني المصطلح المجرد. أما المفهوم فيتطوّر من خلال قدرته على إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا وفهم بنيتها من خلال ذلك.

تؤدي هذه التمفصلات والتمايزات في النهاية إذًا إلى حصر المجال الديني وتحديده، وبالتالي فإن عملية التمفصل والتمايز ليست عملية تعريف العلمنة عبر تطوّرها فحسب، بل صيرورة التمكّن من تعريف الديني والتعامل معه أيضًا، لأن تحديد ما هو غير ديني يسبق كل مرحلة من مراحل تعريف الديني. وهذا تطبيق لعبارة شبينوزا المعروفة «كل تعريف هو نفي». إنها عملية تحوّل وتطوّر تجري تدريجًا تارةً وبقفزاتٍ تارةً أخرى، سلميًا تارةً وثوريًا أحيانًا أخرى.

يُفترض أن تكون العلمنة إذًا صيرورة تاريخية تتضمن وحدة الدين والسياسة والمجتمع والأخلاق والمعرفة، وتمفصلها وتمايزها الدائم، وجدلية العناصر المفصولة وصراعها، ثم إعادة بناء وحدتها من جديدٍ كوحدة أغنى (أكثر تركيبًا وأكثر تطوّرًا)، ثم تمايزها من جديد. هذه ليست رواية تاريخية، لكنها «رواية نظرية» تُمكّن من رؤية التاريخ من زاوية نظر محددة. ولا شكّ في أن من الممكن رواية التاريخ الإنساني من زاوية النظر هذه بشكل مختلف. وعندما يُروى التاريخ ويُكتب من زوايا فكرية مختلفة، فإن حوادثه ووقائعه تتخذ أبعادًا ومعاني جديدة.

ماركس مثلًا قارب التاريخ من زاوية تاريخ تطوّر الأدوات التي سد بواسطتها الإنسان حاجاته، ومن زاوية تفاعل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وصراعها ووحدتها، وكتاريخ تسليع الأشياء والعلاقات الإنسانية، وتاريخ الصراع بين الطبقات. وتوصّل بناء على ذلك إلى معارف مهمة متعلقة بالمجتمعات الإنسانية، لكن الثمن كان نشوء سردية كبرى تتضمن إهمال وقائع وصيرورات كثيرة، وتفرض معادلة جاهزة حتى على التواريخ غير المعروفة التي يحاول الباحث المتأثر بهذه الفلسفة أن يلائمها مع النظرية. وظل الجانب العقلاني المفيد في نظرية كارل ماركس هو أن في تفاعلها مع الطبيعة، وبناء على نوع الأدوات المستخدمة والعلاقات المترتبة عنها تتغيّر «طبيعة المجتمعات» ذاتها، وتنشأ أيضًا الأيديولوجيات والأفكار التي تساهم في إعادة إنتاجه. وهذا يتضمن جزءًا أساسًا من الفهم السوسيولوجي المتأخر لنظرية العلمنة وعلاقتها بتطور العلم.

روى آخرون التاريخ باعتباره تاريخ تطوّر الأفكار ذاتها وتجسيدها؛ ورواه غيرهم باعتباره تاريخ تطوّر القوة والسلطة واستخدامهما، أو كتاريخ وأشكال كبت وقمع للغرائز لتمكين مؤسسات المجتمع والحضارة من النشوء والتطور، أو كتاريخ الوقائع السياسية كما تظهر كعلاقات وصراعات بين شخصيات وأبطال تاريخيين ونخب حاكمة. وكلها نظريات في فهم التطور الاجتماعي وفي مركزها مفاهيم مثل الدولة والسلطة والجنس وكبت الغرائز وصراع قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والعلمنة والتحديث وغيرها.

الحقيقة أن العلمنة تستحق أن تُعتبَر تفرّعًا من نظرية فهم التطوّر كعملية وحدة وتمايز إذا أثبتنا أن تمايز المجال الديني هو صيرورة لها سماتها وقوانينها الخاصة التي تُميّزها من بقية صيرورات التمايز، لأنها تحاول أن تفهم خصوصية تمايز الدين والمقدس من الفكر والمجتمع والدولة والسياسة.

إن عملية التمايز في حالة العلمنة هي صيرورة تاريخية تنفصل خلالها عناصر المقدّس والدنيوي، الإلهي والعالمي، الدين والدنيا في الواقع وفي الوعي، كجزءٍ من هذا الواقع. وبعد ذلك نصل إلى تجلياتها الأخيرة المنعكسة في وعي الوعي التي تُقاس بدرجة تراجع الوزن الاجتماعي للدين وتقلّص

تحكّمه في سلوك الناس وأنماط وعيهم، وبدرجة تحييد الدولة في المجال الديني، وأخيرًا تجلّياتها النظرية كباردايم، أي كأنموذج في فهم الواقع، وهو مجموعة فرضيات ونماذج تفسيرية متراكمة. ويتوق الباردايم (في هذه الحالة باردايم العلمنة) إلى الاستقرار، ويدافع عن نفسه كمفسّر للواقع مهما تراكمت من أدلة ضده، حتى تحين لحظة تغييره كله لأن نظريات جديدة تفسر الكثير ما عادت تتلاءم معه. فحتى العلوم تبحث عن الاستقرار والثبات مع أنهما ضد طبيعتها.

إذا كان التمايز بين الدين والدنيا، والمقدس والدنيوي، والدين والسياسة وغيرها جاريًا منذ مراحل تاريخية بعيدة، وهو جارٍ بشكل تدرّجي، فهل هذه هي العلمنة؟ وهل العلمنة إذًا غير مختصّة بالحداثة؟ يمكننا قول ذلك إذا عرفناه هكذا كمصطلح. ولا تعسّف في هذا. لكن في هذه الحالة لا يشرح هذا الأمر الكثير. وإن تحديده وإغناءه كمفهوم بجعله أكثر ارتباطًا بفهم خصوصية ظاهرة أو مرحلة مثل الحداثة يجعلانه أكثر قدرة على التفسير، وبالتالي أكثر قابلية للاستخدام.

بماذا إذًا تختلف عملية التمايز بين الدين والدنيا منذ بدء الحداثة عن التمايز الذي يمكن رصده منذ نشوء الحضارات المدنية التي خلّفت وراءها الجماعة البشرية البدائية؟ يمكن قول الكثير عن الفرق، لكن كل ما يمكن قوله يُختصر في رأيي بأمرين، وكل ما يتشعّب عنهما:

- نشوء العمل الحديث واكتساحه مجالًا بعد آخر في تفسير الحياة الإنسانية وبيئتها الطبيعية، وفي تغييرها.

- نشوء الدولة الحديثة. وقد نضيف إلى هذا جملة عامة مثل: والتغيرات في الثقافة وأنماط الوعي المرافقة لذلك.

علينا هنا أن نضع تمييزًا آخر. فالتمييز بين الديني والدنيوي لا يعني فصْلًا مطلقًا بينهما، كما لا يعني بالتأكيد فصلًا مطلقًا بين المقدس والدنيوي في أي مرحلة من مراحل هذا التمايز. فحتى في حالة التمايز القديم الذي ينشأ من الدين كظاهرة قائمة بذاتها ينفصل المقدّس عن المدنّس أو عن الدنيوي، وتبقى

هناك رواسب من المقدّس في الدنيوي، ومن الدنيوي في المقدّس. وتنفصل الأرواح عن عالم المادّة بالتخلص من الأرواحية وعبادة الله الواحد المطلق، لكن الديانات تبقى أرواحًا على الأرض في صورة الجنّ والملائكة والتبرّك بالأماكن وكرامات الأولياء والخبز المقدّس واندلاق الزيت المقدّس وغيرها، كما بيّنا في المجلد الأول من هذا المؤلَّف. وفي صيرورة تاريخية طويلة تتميّز الدولة من الدين، بغضّ النظر أيّهما يخضع الآخر له في البداية، لكن عناصر الدين والمقدّس تبقى في الدولة، بل تسعى الدولة إلى اكتساب المقدّس لذاتها، كما تدخل مركّباتٌ من الدولة والسياسة في الدين. وينفصل العلم عن الغيب، والتفكير العقلاني عن الإيمان في التطوّر التاريخي.

إن لغة الدين هي نفسها لغة البشر اليومية. ومفردات مثل إيمان وعبادة وخير وشر ونبوءة وخوف ورهبة وسموّ وجلالة وثواب وعقاب وشرع وشارع وشريعة وحكم وحاكم ورحمة ورحيم وغيرها كثير، يستخدمها الناس في حيواتهم اليومية كما في حيواتهم الدينية. وهي تُستخدم في التفكير العقلاني كما في الصلاة. فكيف يمكن تصوّر أن يكون الفصل مطلقًا. إنها اللغة نفسها والإنسان ذاته. ولنتذكر في الفصل الأول من الجزء الأول في هذا الكتاب حاجة الإنسان إلى البحث عن الحقيقي الثابت في المتغيرات وعن الواحد فعلًا في التعددية (The Ultimate). ولا شك في أن الإنسان سوف يستمر بالبحث عنها في صور جديدة في العالم المتغير بعد عملية العلمنة أيضًا. لذلك، فعندما نتكلم على الفصل علينا أن نذكر دائمًا أنه ليس مطلقًا، ولا وجود للمطلق أصلاً إلا في الفكر. وحتى الفكر لا يمكنه الفصل بالمطلق بين المقدس والدنيوي، ما دام يستخدم المصطلحات نفسها التي تستخدم في الدين وفي التفكير العقلاني. وإنما يمكنه الفصل نسبيًا بواسطة أدوات التفكير ومناهجه المختلفة.

خلافًا لما يذهب إليه بعض منظّري العلمنة لا تعني هذه العملية التاريخية بالضرورة انحسار الإيمان نفسه، بل إن عملية تمفصل وتمايز المؤسسات الاجتماعية ووظائفها، تشمل أيضًا أوجه النشاط الإنساني وأنماط الوعي، فينفصل نمط الوعي الديني الإيماني عن العلمي في بنيته. ولا ينفصل بالضرورة في النفوس البشرية. أما المواقف من عملية العلمنة في وعي الواقع وفي وعي الوعي، أي في الوعي الانعكاسي للعلمانية، أو وعيها لذاتها (بلغة تقليد فلسفي

يمتد من أفلاطون حتى هيغل)، فهي نماذج نظرية في فهم التحولات، لكنها تشمل أيضًا أيديولوجيات وردات فعل علمانوية من جهة، أو أصولية دينية من جهة أخرى، أو غيرها.

زوّدت المسيحية المجتمع ما قبل الصناعي بحس مشترك بالمعنى، بمضمون للحياة بشكل ما. لكن المجتمع الصناعي لم يتبنَّ تفسيرًا دينيًا لنشاطه. ولم يستوعب الدينُ السائدُ، بمؤسساته ولاهوته، الوضعَ الجديدَ بالسرعة اللازمة، ولم يتكيّف بسرعة مع اندثار قاعدته الاجتماعية في المجتمع الزراعي، ولا مع التغيرات في الوعي الناجمة عن الاكتشافات العلمية. ووضع مؤسسو الأنسنية الإلحادية من أصحاب الأفكار التي تؤمن بفاعلية الإنسان في التاريخ وقدرته على بناء «جنة الله على الأرض» أملهم في عملية العلمنة، ليس بمعنى التخلي عن الإيمان الديني فحسب، بل أيضًا بمعنى تحويل آمال البشر وأحلامهم من العالم الآخر إلى هذا العالم. وبهذا المعنى تحوّل الحكم على الحاضر لا بالنظر إلى عدالة سماوية، ولا من منظورها، بل بالنظر إلى عدالة اجتماعية سياسية سوف يجري تحقيقها في المستقبل. ومن هذا المنظور استبدل تحقيق مجد الله ونعمته باليوتوبيا.

المشكلة أن اليوتوبيا لم تتحقق، لا تلك العلمانية الماركسية ولا الليبرالية. وهذا لا يعني أن لا فرق بين الحاضر والماضي، ولم يتحقق شيء، بل تحقق الكثير غير اليوتوبيا لناحية مستوى الحياة المادية ونوعيتها، ولناحية حقوق الإنسان والحريات وغيرها. وربما عاد بعض الخائبين والمتضررين وحتى المثاليين وغيرهم إلى يوتوبيا دينية من جديد. لكن هؤلاء في الحداثة كما في الماضي كانوا أقلية دائمًا بين المتدينين أنفسهم. أما بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من البشر الذين عاشوا في تلك الأنظمة الاشتراكية أو الرأسمالية، أكانت هذه الأغلبية من متدينين أم غير متدينين، فقد عاد الحاضر بروتينه وتفصيلاته يسيطر على حياة الناس. وفي حالة النظام الاشتراكي انشغل الناس بحاجاتهم المادية وتوفيرها، وفي الثاني شُغلوا بمستوى المعيشة ومظاهر الاستهلاك المتنوعة المادية والمعنوية التي لا تنتهي وسلّم الصعود الاجتماعي عند الطبقة الوسطى، وبالأمن الاجتماعي.

ما تعتدّ به السياسة المعاصرة من مُثُلٍ تصبو إليها بعد انهيار «اليوتوبيات

الواقعية» ليس يوتوبيا جديدة وإنما نسخة محسّنة، أو أكثر بريقًا عما هو موجود في الواقع. وحتى على هذا يدور صراع في الديمقراطيات. فما عادت اليوتوبيا قائمة كمادة للإيمان الديني وشبه الديني. أما في مفردات الحياة اليومية فلا توجد لغة للتعبير عن الحاجات والآمال المشتركة بما يتجاوز راهن التقنية والبنى الاجتماعية. وبهذا المعنى لا يوجد انتصار علماني. ونحن نجد في كتابات المفكرين العلمانيين بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما بعد تبيّن فشل اليوتوبيا الاشتراكية، ونشوء حركة الطلاب والمثقفين الاحتجاجية في ستينيات القرن الماضي القلق نفسه الذي كان قائمًا عند اللاهوتيين في الماضي[58]. ولهذا تنتشر حُمّى البحث عن بدائل مثل الوباء.

نمضي هنا خطوة إضافية في التمييز، إذ خصّصنا العلمنة في إطار عملية تمايز لا تقتصر على العصر الحديث، لأنها تحتاج إلى مفهوم خاص بها يُميّزها من التطور بشكل عام، وذلك في حالة نشوء العلم الحديث وانتشاره في مجالات مختلفة، ونشوء الدولة الحديثة، وبالتالي انحسار الدين في اعتبارات الدولة. لكن العلمنة في هذه الحالة - أي في حالة الموقف من الطبيعة - تنوير وعقلنة، وهي كذلك أيضًا في حالة المجتمع. فقد مرّت مرحلة الثورة العلمية والتنوير من دون الحاجة إلى مفهوم كهذا. ولا شك في أنه يتضمن أمرًا إضافيًا. ولهذا نقول إن العلمنة تصح هنا إذا ثبت أن ثمة رابطًا بين هذه العمليات وتناقص أهمية الدين الاجتماعية. ويربط بعض علماء الاجتماع الحداثة بتراجع نسبة الإيمان والمؤمنين كدليل على العلمنة. ولو صح هذا يكون هذا متفقًا مع المفهوم، لكنه في الحقيقة غير دقيق. ولا شك في أن بعض أنماط الإيمان الديني تراجع بشكل واضح عند من يرون في العلم أداة في تفسير البيئة الطبيعية والجسد الإنساني، وحتى المجتمع. ويبقى الأهم والأوثق هو تراجع أهمية الدين باعتباره مرجعية في شؤون الناس الحياتية، مثل الصحة الجسدية والتعليم والاقتصاد والبيئة والترفيه والتسلية... والسياسة أيضًا.

---

(58) نجد هذه التنبؤات الفكرية بقدوم فكر ما بعد الحداثة عند منظّر يُمكن اعتباره محافظًا هو ألسادير مكنتاير في مقالة له في عام 1963. وكتب في هذه المقالة عن الحالة الإنكليزية، انظر: Alasdair MacIntyre, «God and the Theologians,» *Encounter*, vol. 21, no. 3 (1963), Reprinted in: David L. Edwards, ed., *The Honest to God Debate; Some Reactions to the Book «Honest to God»*, with a New Chapter by its Author, John A. T. Robinson (Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp. 225-226.

كُتب مطوّلًا ونُشِر الكثير في شأن هذه الموضوعات منذ ستينيات القرن الماضي حين انتشرت مقولة أن علمنة الوعي سوف تنتصر، وأن هذا هو مسار الحداثة. والمقصود هو قراءة التاريخ والمستقبل عبر سردية كبرى مثل سردية التمايز بين مركبات المجتمع، وسردية التحديث وغيرها. وبموجب هذا الأنموذج النظري تتّجه المجتمعات الحديثة إلى درجة تراجع الدين وتهميشه، كما توقّعه منظّرون من القرن التاسع عشر، مثل فريدريك أنغلز الذي آمن بأن الدين سوف يتبخّر في الاشتراكية، أو أوغست كونت[59] الذي رأى فيه مرحلةً عابرةً في التاريخ، وذلك على درب بعض مثقفي عصر التنوير في القرن الثامن عشر من أمثال كوندورسيه ولامتري. ونحا فرويد أيضًا مثل هذا المنحى منطلقًا من تقليد آخر يعتبر مستقبل الدين هو مستقبل الوهم[60].

مرّت الأبحاث الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية المعاصرة بمراحل عدة في تبيينها عملية علمنة وعي الناس حاضرًا عبر معايير طقسية ونفسية واجتماعية مثل «المشاركة الدينية»، وزيارة الكنيسة وحضور القداس في الآحاد أو المناسبات والتناول والاعتراف وغيرها، أو في الأجوبة عن أسئلة استمارة سوسيولوجية أنثروبولوجية من نوع: هل تزور الكنيسة بشكل منتظم؟ هل تشارك في الشعائر؟ هل تؤمن بالله؟ ما مدى أهمية الدين في حياتك؟ ما مدى تأثير الدين في قراراتك؟

ادّعى علماءُ الاجتماع أن أعدادًا أقل وأقل من الناس تزور الكنيسة في المجتمع الصناعي، أو يؤمنون بالله. ثم تبيّن أن هذا غير صحيح في الولايات المتحدة حيث ما زلنا نشهد تأسيس كنائس جديدة. إذا كانت نظريّة العلمنة تعني أن الناس تصبح أقل تديّنًا بشكل عام، فإن هذا يعني أمرين:

- افتراض غير مبني على الأدلة هو أن الناس كانت في الماضي أكثر تديّنًا؛

---

(59) أثّرت كتابات كونت في المنظّرين العلمانيين العرب مثل إسماعيل مظهر ومحمد حسين هيكل (في مرحلته الأولى).

(60) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; Editorial Assistant Angela Richards, 24 vols. (London: Vintage, 2001), vol. 21: *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents and Other Works (1927-1931)*, pp. 51-56.

- افتراض أن الناس تصبح مع التحديث أقل تديّنًا، وهو افتراض تتوافر بعضُ الأدلة على نقضه.

من هنا يحتاج الأمر إلى تحديد أكبر. ليس ازدياد التدين أو انحساره هو الأساس، وإنما التغيير في وظيفة الدين وأهميته الاجتماعية، كما أن ثمة حاجة إلى تحديد أكبر للمجتمعات التي انحسرت فيها ظاهرة التدين ذاتها. ولدينا في كالوم براون الذي سبق أن تطرقنا إليه مثال في وضع معايير للتدين ثم حسابها بما يبيّن ارتفاع نسبة التدين في إنكلترا في حداثة القرن التاسع عشر، وانخفاضها بشكل ملموس فحسب في ستينيات القرن العشرين مع تغير دور المرأة ومكانتها.

في أوروبا الغربية تكاد الكنائس تفرغ من المصلّين منذ الحرب العالمية الثانية، وحتى قبل ذلك. وبيّنت بحوث كثيرة ومطوّلة أن حتى في المجتمعات الأوروبية الحديثة حيث تفرغُ الكنائس من المصّلين تبقى هنالك أكثرية تقول إنها تؤمن بالله. وهناك بين العشرة في المئة من المتدينين والعشرة في المئة من الملحدين الكاملين أكثرية تتعامل مع الدين في المناسبات، في الزواج وشعائر الدفن، وتحمل أفكارًا حداثية نصف علموية ونصف خرافية. لكن الدين ما عاد يتحكّم في حياتها بشكل مباشر، وحتى بالنسبة إلى كثيرين من المتدينين، وما عاد يشكّل مرجعًا عند التعامل مع البيئة الطبيعية والاجتماعية المحيطة، ولا مع جسدها ذاته في حالتي اللذة الحسية والألم، في البحث عن السعادة وفي معالجة المرض. لقد انخفض وزنه الاجتماعي بتراجع أهميته في الحياة اليومية.

تُظهِر الاستطلاعات تطوّر نزعة تنتشر خصوصًا بين الشبان في المجتمعات المعلمنةَ في أوروبا لتبنّي نوع من الإيمان (وحتى التدين كما يدّعون) من دون الانتماء إلى كنيسة أو إلى طائفة، أو مع الإصرار على عدم شخصنة الله. يؤكد هؤلاء الشبان أن الحاجات الروحية الدينية الطابع ما زالت قائمةً، وكذلك الإقرار بها. وبوضع ذلك في سياق تحوّلات الأفكار كما يبيّنها مدرسيًا تاريخ الأفكار، فإن الطقسية الكنسية في أوروبا تتراجع بينما التأليهية بمعناها العام مستمرة.

أما حيث التدين ما زال قائمًا في مجتمع حديث، ولا يعتبر ظاهرة «رجعية» أو جزءًا من «تقاليد متخلفة»، فإنه ينشئ كنائس، من دون أن تنشأ ديانات جديدة (عدا شبه الديانات العلمانية طبعًا)، وهذا هو واقع الأمر في الولايات المتحدة بلد الكثْرة الكاثرة من الشيَع والكنائس والأديان والمذاهب[61]. ويستمر ظهور مثل هذه النتائج في الاستطلاعات حتى عصرنا، وكأنها نوع من الهوية الثابتة نسبيًا في التعريف الأميركي للذات.

ما لبث علماء الاجتماع الذين طبّقوا أنموذج العلمنة كانحسار في التدين أن عرفوا أنهم ارتكبوا أخطاء جسيمة حين عملوا بانعزالٍ عن المؤرخين. فحين أدلى المؤرخون بدلوِهم بيّنوا أن مفهوم العلمنة السوسيولوجي الخالص يعتمد على فكرة متخيلة عن مجتمع أوروبي سابقٍ يُهيمن عليه الدين، وأن هذا المجتمع مرّ بعملية علْمنة تشمل تراجع التدين. وعبّر ديفيد مارتن عن هذا الاستنتاج من خلال فحصه أبحاث المؤرّخين وتحفّظ عن التعميمات الجارفة التي مارستها نظرية العلمنة: «لم يوجد في التاريخ تحوّلٌ أو انتقالٌ من مرحلة دينية إلى مرحلة علمانية»[62].

---

(61) يبدو أن نسبة الـ 95 في المئة من الأميركيين التي تؤمن بالله، المذكورة آنفًا، هي نسبة «سحرية». تتكرر في الأدبيات التي تتناول مراحل تاريخية مختلفة، وكأنها نسبة ثابتة. وكتب ولتر ستيس كتبه الثلاثة في فلسفة الدين في عام 1952، ولم يفته أن يذكر في أحدها عن مجلة ريدرز دايجست (كانون الثاني/ يناير 1949) أن 95 في المئة من المستطلعة آراؤهم في استطلاع للرأي في الولايات المتحدة أكدوا أنهم يؤمنون بالله. و25 في المئة فقط يأخذون الدين بالاعتبار عند التفكير في إقامة حياة فاضلة. و54 في المئة فقط أجابوا أن الدين يؤثر في خياراتهم السياسية وفي شؤونهم وأعمالهم. انظر: ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 2009)، ص 120.

بعض هذه النتائج يتكرر في إحصاءات معاصرة. ويتابع أندرو غريلي في كتابه التغيير الديني في أميركا استطلاعات الرأي طيلة أربعة عقود في عام 1940، فيتوصل إلى وجود بعض المعطيات الثابتة التي لم تتغير بتقادم الزمن، ومنها: أن 90 في المئة من الأميركيين الذين يُسألون يجيبون بأنهم مؤمنون بالله، وحوالى 75 في المئة يؤمنون بإمكانية الحياة بعد الموت، و70 في المئة مع تغيرات طفيفة عبر السنوات يؤمنون أن من يصنع خيرًا يكافأ في الآخرة، و50 في المئة يؤمنون بوجود العقاب في الجحيم. انظر: Andrew M. Greeley, *Religious Change in America*, Social Trends in the United States (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

(62) David Martin, «The Secularization Issue: Prospect and Retrospect,» *British Journal of Sociology*, vol. 42, no. 3 (September 1991), p. 465.

يوضح البحث التاريخي العيني أن الأفكار والتصورات الرائجة عن أن كنائس العصور الماضية، ما قبل الحداثة، كانت تعجّ بالمصلين من السكان، وأن رجال الدين كانوا يتمتعون بسلطة ومكانة أعظم مما هم عليه اليوم، وأن التديّن بشكل عام كان نمط الوعي السائد والمنتشر، هي أفكار صحيحة جزئيًا، لكن تنقصها الدقة، لأنها تقوم غالبًا على تصوراتٍ مبالغ فيها. وبيّن عدد من المؤرخين أن المجتمعات لم تمضِ وقتها في الكنيسة في العصور الوسطى، ولم يكن رجال الدين، في عصر ما قبل الحداثة، عمومًا على هذه الدرجة المتخيلة من النفوذ والقوة[63]. فمع أن أغلبية الناس كانت تسكن في الريف في العصور الوسطى، إلا أنه لم تُبنَ في الريف كنائس بعددٍ كافٍ. وما بُني منها كان ضيقًا لا يتسع لكثيرين من المصلين، ولم تُعرف عن الناس مشاركة دائمةٌ في الشعائر الدينية. وتوسّع دوفي في شرح جهل رجال الدين في ذلك العصر بالنصوص الدينية وأصول الدين، إلى درجة الأمية، وتغيّب رجال الدين أنفسهم في الكثير من الأحيان عن المشاركة في الشعائر الدينية بعد تعيينهم[64]. والحقيقة

(63) Colin Morris, «Christian Civilization (1050-1400),» in: John McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1993), pp. 205-242, and Rosalind B. Brooke and Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages: Western Europe, 1000-1300* ([London]: Thames and Hudson, 1984).

وسبق المؤرخ جورج كولتون هؤلاء جميعًا في الكتابة عن حقيقة ومدى انتشار التدين في أوروبا القرون الوسطى، خصوصًا عند فلاحي توسكانيا في القرن الخامس عشر، انظر: George G. Coulton, *Medieval Panorama; the English Scene from Conquest to Reformation* (New York: Macmillan Company; Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1938).

وتبعه عن التدين في إيطاليا القرون الوسطى عدد كبير من المؤرخين الذين ينفون الصورة الرائجة عن عالم الفلاحين الديني. انظر: Alexander Murray, «Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy,» in: G. J. Cuming and Derek Baker, eds., *Popular Belief and Practice; Papers Read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History; 8 (Cambridge, [Eng.]: University Press, 1972), pp. 83-106.

وعن شمال أوروبا وغربها عمومًا: John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford, [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1985); Richard A. Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity* (New York: H. Holt and Co., 1998), and James Obelkevich, ed., *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979).

(64) Eamon Duffy, «The Late Middle Ages: Vitality or Decline,» in: Henry Chadwick and G. R. Evans, eds., *Atlas of the Christian Church* (New York: Facts on File Publications, 1987), pp. 86-95.

انظر بشكل خاص كتابه: Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-c.1580* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

أن انتشار الأديرة الذي يُذكر كدليل على التديّن إنما هو دليل مركّب ويحمل مؤشرات متناقضة. أولًا، الأديرة هي انسحاب من المجتمع. وانسحاب من يريدون تكريس أنفسهم للعبادة من المجتمع ليس بالضرورة دليلًا على إفراط هذه المجتمعات في التدين. وثانيًا، لم تكن الأديرة مجرد مكان للعبادة بل جرى فيها العمل بالزراعة والحرف من أجل العيش، كما تطورت فيها العلوم، وانطلقت فيها مشروعات الترجمة الكبرى من العربية واليونانية وغيرها إلى اللاتينية (وهذه مناسبة للتذكير أيضًا بأنه يخطئ من يقارن بين الأديرة والرهبنة من جهة، والتصوف من جهة أخرى، لأن لا علاقة ضرورية بين الأمرين).

سبق أن بيّنا أن انتشار الثقافة الدينية بمعنى معرفة الدين وتجانس العقيدة، وبمعنى قوة المؤسسة الدينية وغيرها هو من نتاج نهايات العصر الوسيط ومرحلة النهضة، وما بعد الحروب الدينية ذاتها. وأن الثقافة الشعبية في العصر الوسيط كانت مختلطة للغاية.

لا نعرف الكثير عن درجة تديّن الناس في سياقات سيطر عليها الدين كأيديولوجيا مهيمنة أو كنظرة مهيمنة لنعلم هل كانت هناك علاقة لهيمنة الدين بالتقوى أو الورع على المستوى الفردي. لكننا نميل إلى الاعتقاد بأن ظاهرة الزهد والورع والتقوى هي عمومًا ظاهرة استثنائية تتضمن احتجاجًا على عدم انتشار التديّن على المستوى الشخصي في المجتمعات، وبأن الهيمنة الدينية على المجال العام لا تعني غالبًا انتشار التديّن الفردي أو الورع أو التقوى الفردية، وأن ثمة فرقًا دينية كاملة سادت فيها التقوى والورع كفضائل عامة، لكنها على أهميتها فرق دينية لا قاعدة سلوك الشعوب عمومًا. ومن هنا أيضًا وجود معنى لدراسة التديّن الشعبي في تلك العصور، الذي لم يكن تديّنًا متزمتًا أو متعصّبًا كما يعتقد أصوليو هذا العصر حين يوهمون الناس وأنفسهم بأن الشعوب كانت متديّنة بالمعنى الذي يتصورونه حين يفرضون مفاهيم راهنة مثل الدين والمجتمع والدولة على الماضي. والحقيقة أن ثقافة الناس في العصور الماضية لم تكن دينية بالمعنى الذي وصلنا عن الثقافة الدينية في مرحلة الانتقال إلى الحداثة، وفي مرحلة الحداثة الأولى، بل اختلط فيها ما فهمه العامة من الدين بالسحر والعادات المتوارثة والخرافة وبراغماتية الحياة اليومية وقداسة الجماعة... ولا شك في أن الدين المنظم في عقيدة ومؤسسات كان

قبل الحداثة في حالة صراع لفرض ذاته كمنظومة عقدية متسقة مختلفة عن هذا الخليط وذي مرجعيات خاصة به.

استدراكًا، نتوقف هنا لنقول: تساور المرء عند مراجعة الأبحاث التاريخية عن نمط حياة الناس في أوروبا قبل الحداثة أفكارٌ عن ندرةِ مثل هذه الأبحاث العلمية عن حقيقة التديّن، وسلوك رجال الدين وثقافتهم في العصور الماضية في العالمين العربي والإسلامي حيث تنتشر فكرةٌ خاطئةٌ بأن العصور الماضية بشكلٍ عام كانت عصور تدينٍ وورع شاملين. ولدينا قناعة بأن التدين، وبشكل خاصٍ مظاهر التدين، في عصرنا في البلدان العربية والإسلامية هما أوسع انتشارًا بما لا يقاس مما كانا عليه في العصور السابقة. هذا إلى جانب انتشار العلم والثقافة العقلانية بشكل موازٍ. وأن ما انحسر ليس الدين نفسه بل تداخل الدين في مجالات عدة أخرى.

هنا يبرز النقص في نمط أبحاث التاريخ الاجتماعي عربيًا وإسلاميًا، وأقصد الأبحاث التي تتناول نمط حياة عموم السكان ووعيهم في مراحل قريبة قبل قرنين أو ثلاثة قرونٍ. هل كانوا أكثر تدينًا أم أقل من جماهير المدن العربية حاليًا؟ هل كانوا يؤدون الفرائض بهذه المثابرة؟ أسئلة نتركها مفتوحة للمؤرخين. لكن الأجوبة عنها ليس مفروغًا منها. فنحن نعتقد أن التدين الظاهري يزداد مع ازدياد الوعي بالدين وفروضه، وهذا يتطلب درجات من المأسسة وأعدادًا من رجال الدين ووسائل النشر، كما يتطلّب انتشار دور العبادة. والحياة المدنية التي يعيش فيها المرء في ظل ثقافة مجتمع وغيرها. وهذه كلها لم تتوافر في الماضي بالدرجة التي تتوافر فيها اليوم، ولا سيما في ظل القدرة الهائلة على التعميم والنشر، والقدرة المادية على بناء المساجد والسفر للحج، وبوجود الجمعيات التي تنشر الدين... إلخ. ولنأخذ مثلًا على ذلك محو الأمية. فالتقدم في نشر القراءة والكتابة يعني علمنة الوعي، بمعنى إمكانية الاطلاع على معارف أخرى غير المعارف التقليدية المنقولة عبر المؤسسات الاجتماعية ومنها المعارف الدينية والأسطورية وما شابهها. لكن المرحلة الأولى من محو الأمية تتيح للبسطاء قراءة النصوص المقدسة. وهي بداية تديّن واسع في مرحلة الإصلاح الديني في أوروبا وغيرها.

بحسب رأيي، كما في الحالة العربية، ترافقت بداية الحداثة في أوروبا (حتى منتصف القرن العشرين في حالة بريطانيا) مع تديّن أوسع مما كان سائدًا في المرحلة التي سبقتها، وذلك لأسباب عدة، منها حاجة بعض الفئات الاجتماعية إلى التمسك بمعانٍ ما ثابتة في أجواء الزلازل التي تعرّض لها المجتمع التقليدي وانتشار الكتابة والقراءة وأدوات الاتصال التي تمكّن من نشر «كلمة الله» بفاعلية أكثر من السابق، وتعليم الناس واجباتهم الدينية وغير ذلك. وينحسر هذا التدين بالتدرّج في مراحل الحداثة المتأخرة، ويتخذ ما تبقّى أشكالًا أخرى. وما ينتشر في بداية الحداثة هو نوع التديّن الذي جعل المفكرين يفترضونه شاملًا في القرون الوسطى، أو في الماضي بشكل عام. الدين الذي نفترض أنه كان قائمًا في الماضي، وتعميم فكرة أن العصور الوسطى هي عصور تدين، هي إسقاط على التاريخ من مرحلة الحداثة المبكّرة. وهذا ما يفعله التدين الإسلامي في القرن العشرين، ولا سيما في النصف الثاني منه، فهو يقرأ تاريخ الأسلاف وكأنه تاريخ من التدين الشامل والعام. والحقيقة أن السلف الإسلامي كان أقل تدينًا مظهريًا ممن يَزعم أنه يتّبع طريقه في عصرنا، وبالطبع أقل أيديولوجية وشمولية في تديّنه. فهو لم يحاول عبر تديّنه أن يثبت شيئًا لأحد. ولم تقع تغيرات أخرى مع صيرورة الحداثة التي تؤدي عمومًا إلى تراجع الوعي الديني التقليدي برأينا في مقابل بروز التدين السلفي، والصيرورتان وجهان لعملية واحدة.

من هنا أُعيد تأكيد بُعد فكرة العلمنة في تعريفها عن مجرد صيرورة انحسار الوعي الديني والإيماني، فهي متعلقةٌ بتمايز المؤسسات المجتمعية. ويدّعي معارضو نظرية العلمنة أن منظّري العلمانية أدركوا فشل النظرية وعدم توافقها مع الوقائع. وما جرى هو في الواقع إدخال تغييرٍ في التشديدات لغرض إنقاذ النظرية[65]. وغيّروا تعريفها لأنه ثبت خطؤها. ومن هنا ينطلق الباحث المفنِّد

---

(65) Karel Dobbelaere, «Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate,» *Sociology of Religion*, vol. 48, no. 2 (1987), pp. 107-137; S. Hanson, «The Secularization Thesis: Talking at Cross Purposes,» *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, no. 2 (1997), pp. 159-79, and Olivier Tschannen, «The Secularization Paradigm: A Systematization,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no. 4 (1991), pp. 395-415.

وطبعًا ديفيد مارتن مؤلف نظريّة في العلمنة: David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper and Row, 1978).

لفكرة العلمنة ونظريتها إلى استنتاج أن العلمنة وهمٌ، وأنه لم تجرِ في التاريخ عملية علْمنة للوعي، ولا حتى نسبيًا[66]. وهذا غير صحيح طبعًا. لكن بعض نقّاد نظرية العلمنة عمومًا يعتبر هذا التفسير للعلمنة كعملية تمايز هروبًا من مواجهة فكرية إلى تغيير معنى المفهوم. فمثلًا يرى عالم الاجتماع كارل دوبيلير أن عملية التمايز على مستوى الـ «ماكرو» الاجتماعي بين المنظومات المختلفة السياسية والعلمية والثقافية وغيرها، والمنظومة الفرعية الدينية في إطار هذه الصيرورة تكفي لشرح مفهوم العلمنة. ويرد عليه منتقدو نظرية العلمنة مثل رودني ستارك أنه لو كانت العلمنة تعني ذلك فحسب، فلا خلاف في شأن هذه النظرية. لكنها كنظرية لا تعني الكثير في مثل هذه الحالة، ويمكن أن نكتفي بمصطلحات التمايز والتغيير الاجتماعي. ونحن لا نتفق مع الشق الأخير من هذا النقد، فخصوصية هذا التمايز متعلقة بالمجال الديني، وبانحسار أهمية الدين الاجتماعية، سواء انحسر التديّن أم لا.

آن الأوان لتعديل هذا المفهوم. إذ ليس صحيحًا أن علمنة الوعي تعني انعدام الإيمان أو انتشار الفكر الإلحادي، بل تعني أن الإنسان الحديث يصبح عند تناوله موضوعات النشاط والتفكير الإنسانيين أكثر اعتمادًا على علومها وقوانينها ومنطقها الداخلي منه على الإيمان نفسه، وأكثر سيطرة نسبيًا على عالمه الذي يعيش فيه، إلى حد توجيه هذه السيطرة لمصلحته أو خيره، وبكلماتٍ أخرى فإن العلمنة لا تتطرّق إلى بقاء الإيمان الديني بل إلى انسحاب الدين من مجال بعد آخر من مجالات المعرفة. وقد يبقى الإيمان الديني ويسدّ حاجات أخرى، ويتّخذ وظائف متغيرة في الأوضاع الجديدة. ولا غرابة في أن يصبح بعض هذه الوظائف بعد العلمنة حتى أكثر روحانيةً. وهذا ما لا يفهمه من يتخذون انتشار الإيمان بالله، أو بالحياة الأخرى، أو بروح عامة غير مشخصنة، أو بكيانٍ فوق الطبيعة دليلًا على عدم انتشار عملية علمنة للوعي.

إن وعي الناس الحالي لصحّتِهم الجسدية أو إنتاج قوتِهم أو فهمهم

(66) أحد أفضل الأمثلة على هذا الموقف الذي يفند تعريفًا لنظريات معينة في العلمنة ويعتبر حججه هذه تفنيدًا للعلمنة بشكل عام هو رودني ستارك. انظر: Rodney Stark, «Secularization, R.I.P.,» *Sociology of Religion*, vol. 60, no. 3 (Autumn 1999), pp. 249- 273.

R.I.P هي اختصار لعبارة رحمها الله بالإنكليزية Rest in Peace.

مواسم الطبيعة أو لنشاطهم الإنتاجي اليومي، هو وعي أقل دينية مما كان بحكم تقدُّم العلوم. وأصبحت هذه المسائل مجالاتٍ يتعامل معها الإنسان العادي من منطلق قوانينها التي تحكمها، وصار حتى المتدين منهم أقل إدخالًا للأرواح والقوى فوق الحسية فيها، وكذلك أقل حاجة إلى سماع نصيحة رجل الدين أو تطبيق فتاواه في شأنها. وهذا التمييز أعلاه هو غير التمييز بين التزام الطقوس والشعائر وزيارة أماكن الصلاة من عدم زيارتها. فمن الممكن أن تزداد نسب زيارة الكنيسة أو المسجد أو تتراجع لأسباب مختلفة، فيما يتراجع دور الدين بشكل متواصل في فهْم الإنسان عالمه وبيئته ونفسه، وعند حسابه خطواته في هذا العالم. والمجتمعات التي لا يحصل فيها هي مجتمعات غير معلمنة في الواقع.

لا يجد نقّاد نظرية العلْمنة أي اقتباس لمنظِّر جدي في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ممن يتبنّون نظرية العلْمنة في مقاربتهم الحداثة يعبِّر فيه عن أن العلْمنة تعني توجُّه التطور التاريخي إلى نهاية قريبة للدين، أو أنها تعني اندثاره. ومن هنا فإن من يجلب أمثلة عن استمرار الدين والتدين، بل انتشارهما في الكثير من الحالات، لنقض نظرية العلْمنة بالمثل النافي إنما يسهّل على نفسه المهمة. هذا لا ينقض نظرية العلمنة، بل ينقض نظريات من يقولون بحتمية اندثار الدين. وحتى في القرن التاسع عشر لم يقل بذلك لا دوركهايم ولا فيبر اللذان انطلقا في فرضياتهما مما اعتبراه أزمة في الوعي الديني، وركّزا عليها. وآمنا بانحسار الدين من مجالات الحياة المختلفة لا باندثاره. لكنهما أقرب فعلًا إلى تفسير الحداثة باعتبارها عملية انحسار الدين والوعي الديني التقليدي من مجالات الحياة المختلفة. لكن علماء الاجتماع المعاصرين لا يقولون بذلك.

حتى إن منظّرين حداثيين من منظري العلمانية أمثال بيلّا وبارسونز ولوكمان ومارتن وبيرغر، لم يقولوا بنهاية الدين[67]. فبيرغر مثلًا في مرحلة تنظيره للعلمنة وتأييده هذه النظرية، كان يؤكد بأسف عملية جارية تشمل تراجع

(67) انظر: Tschannen, pp. 395-415.

الدين وأهميته في حياة البشر، وتراجع دور القوى فوق الطبيعية من حياتهم أيضًا[68].

في مرحلة مبكرة، قبل أربعين عامًا، انتقد بيلّا ما يَسِمُهُ بـ «أسطورة العلْمنة التنويرية»[69]. وأصلًا، لا تسمح المقاربة النظرية الوظيفية للدين في المجتمع بتوقّع اختفاء الدين تحت أي ظرفٍ، أو لا يمكنها عمليًا توقّع اختفائه. والنظرية الوظيفية، البنيوية وغير البنيوية، في علم الاجتماع هي المقاربة النظرية التي تأخذ بها أغلبية القائلين بنظرية العلْمنة. ومن هنا يقتبس كثيرون من كونت وأنغلز من القرن التاسع عشر ومن غيرهما من متتبّعي خطى التنوير «النضالي» الطابع من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كي ينقضوا نظرية العلمنة. فعندهما يجد الناقد ضالته، لأنهما أكدا أن التاريخ يتّجه إلى أفول الدين واندثاره.

لم يكن ممكنًا أن يقول علماء اجتماع أميركيون بانقراض الدين. فمدارس قسم منهم قامت أصلًا على تفسير ما يمكن اعتباره تصاعد منسوب التديّن مُقاسًا على الممارسة الكنسية في أميركا الشمالية في فترة التحديث بالذات بين عامي 1800 و1950. ووصف جون باتلر بلاده في عنوان كتاب له أنها وسط تلاطم الأمواج في بحر من الإيمان[70]. واسترعت هذه الظاهرة انتباه بيتر بيرغر وتشارلز غلوك وروبرت بيلّا. وبرأينا لم يكن ممكنًا في الأصل تجاهلها.

وعلى أساس الفرق بين التجربة الأوروبية والأميركية والدول البروتستانتية والدول الكاثوليكية بشكل عام، نشأ نقد ديفيد مارتن المبكر لـ «باردايم» العلمنة. وسبق أن تطرقنا إلى نقده هذا كنقد لمقولات أيديولوجية مفروضة على التاريخ. وأتى في سياق نقد التاريخانية الذي بادر إليه كارل بوبر في القرن الماضي. كما قدّم أندرو غريلي نقدًا قائمًا على أن هناك أنماطًا من الحداثة لا نمطًا واحدًا متناولًا الفرق بين الولايات المتحدة وأوروبا[71]. فنقد باردايم

---

(68) Peter L. Berger, *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, NY: Doubleday, 1969), pp. 5-7.

(69) Robert N. Bellah, «Between Religion and Social Science,» in: Robert N. Bellah, *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper and Row, 1970), p. 237.

(70) Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Studies in Cultural History (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

(71) Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (New York: Schocken Books, 1972).

العلمنة إذًا كان يعني أن ارتباط التحديث بتراجع الدين واندثاره لا يحتاج إلى عبقرية لنقده في حالة أميركا الشمالية.

بعد غياب الآباء المؤسسين لهذا العلم، اهتم علم الاجتماع الأوروبي عمومًا بمفاهيم مثل الطبقة والمجتمع والسكان والحراك الاجتماعي، أما الدين فاهتم به كموضوع في المجتمعات الأخرى غير المتطورة، ثم انتقل إلى الاهتمام بالدين عند الأقليات التي تعيش في الغرب، وكذلك عند الفرق الدينية كما في حالة مدرسة أكسفورد في علم اجتماع الدين عند بريان ويلسون الذي سبق أن ذكرناه. وأخيرًا، بعد الثورة الثقافية في الستينيات بدأ الاهتمام بالحركات الجديدة ذات الطابع الروحاني مثل التي انتشرت في أوروبا وأميركا الشمالية إلى حدٍ ما بعد ثورة الشباب في الغرب.

منذ أن التقطت عبارات العلمنة التي نادرًا ما استخدمها فيبر كتلخيص لصيرورة عقلنة المجتمع ونزع السحر عن مجالات المعرفة[72] دارت جولات عدة من النقاش بين علماء الاجتماع في شأن الحاجة إلى هذا المفهوم، وهل يستحق تسميته نظرية؟ وكان آخرها ذلك النقاش الذي انطلق في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، مع انتشار الشعور بصحوة دينية جديدة في العالم، وبضرورة إعادة النظر مرة أخرى في العلمنة باعتبارها نظرية. ودفعت تطورات مثل الثورة الإسلامية في إيران وصعود حركة تضامن في بولندا ودور الدين الكاثوليكي في الثورة الساندينية التي انتصرت في نيكارغوا في عام 1979، وعودة الأصولية البروتستانتية إلى القيام بدور مباشر في المجال العام، وفي السياسة تحديدًا، في الولايات المتحدة منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، إلى الاهتمام الجديد بمسألة الدور المتعاظم للدين في المجال العام[73]. وكان قد سبقها نقاشات أكاديمية عدة في شأن هذه النظرية منذ نهاية ستينيات القرن العشرين، لكنها ظلت محصورة بين متخصصين قلائل.

حتى من لم يقولوا باندثار الدين أصيبوا بصدمة من انتشاره المتجدد،

---

(72) انظر تعريف فيبر لعملية نزع السحر كما أوردناه في الفصل الأول من الجزء الثاني (المجلد الأول من هذا الكتاب) في الشرح الأولي لمفهوم العلمانية.

(73) كازانوفا، ص 13.

أو صحوته وعودته بقوة إلى الحيّز العام في بعض الدول. صحيح أن نظرية العلمنة لا تعني اندثار الدين في الحداثة، لكن الباحثين والمفكرين الذين تبنوها لم يتوقعوا انتشار التدين والصحوة الدينية، بل توقعوا انحسارهما. ولو عدنا إلى مرحلة الستينيات لوجدنا أنه لم تكن هناك أي مظاهر لصحوة دينية. لا في الغرب ولا في الشرق؛ لا في الوطن العربي ولا في غيره. وبدا في حينه وكأن الطائفية أيضًا أمرٌ مضى وانقضى، وبدَت البلدان العربية كأنها خلّفت الطائفية وراءها. وفضلًا عن الصحوة الدينية، ما كان ليخطر ببالنا أن العراق وغيره من البلدان سوف تصبح كيانات تمزّقها الطائفية. ويُدهش كاتب عربي علماني بأننا: «لم نكن نرى قبل خمسين عامًا العديد من الصلبان على صدور المسيحيين. ولم نكن نرَى الكثير من المسلمين الملتَحين. ولم نكن نرى إلا بالكاد في حينه قلانس على رؤوس اليهود لا في أوروبا والولايات المتحدة ولا في إسرائيل»[74]. وكانت الرموز الجذّابة للشباب (اليساري على الأقل) هي أزياء تقلّد ثوار العالم الثالث وحركات التحرر واللباس الأميركي الشبابي الذي انتشر كآخر تجليات الحداثة. وكانت موضوعات الأدب والسينما مختلفة تمامًا عما هي عليه اليوم. وحتى البابا لم يُكثر في حينه زياراته للدول، وهو التقليد الذي أدخله يوحنا بولس الثاني. وقدّم هذا البابا بنفسه أنموذجًا من مظاهر الصحوة الدينية[75]. وشهدت أميركا اللاتينية انتشار ظواهر التدين الخلاصي، والتدين الثوري الجديد بما عرف بلاهوت التحرير بشكل غير مسبوق، كما شهدت انتشار حركات حلولية جاءتها من بلدان بروتستانتية. وبعد الثورة الإيرانية اجتاحت المنطقة العربية والمناطق الأخرى موجات من تديين السياسة والمجتمع بشكل غير مسبوق، وأُقيم في السودان في عام 1989 ما ادّعي أنه نظام حكم إسلامي. وفي عام 1991 فازت جبهة الإنقاذ في الانتخابات في الجزائر، وشهدت باكستان موجات واسعة من التديّن السياسي[76]. وحتى في

(74) انظر: جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل أحمد خليل؛ مراجعة نسيب عون (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 22-23.

(75) المصدر نفسه، ص 24.

(76) يقدّم باحثون، ومنهم راجيف بهارغافا، هذه الأمثلة لتصوير خلفية الاعتراضات الفكرية على العلمانية واعتبارها فكرة محاصرة. ويعود ويؤكد أنها الحل الوحيد في المجتمعات المتعددة الطوائف مثل الهند وغيرها. لكنه لا يفعل ذلك لتأكيد نظرية العلمنة، بل العلمانية ذاتها كموقف وتدبير للعلاقة =

الهند التي تعتبر أنموذجًا لنظام سياسي علماني حقّق حزب جناتا الهندوسي فوزًا بعد آخر ضد حزب المؤتمر العلماني منذ عام 1980، هذا فضلًا عن إنجازات حزب العدالة والتنمية الانتخابية المتكررة التي أوصلته إلى حكم تركيا بالأغلبية البرلمانية في عام 2002، ثم مرتين أخريين. وأعتقد أن مثل هذه التقويمات يرى النخبة السياسية والطبقات الوسطى التي تهيمن ثقافتها في مراحل معينة فتبدو أنها ثقافة المجتمع، من دون أن تكون كذلك؛ ولا ترى هذه التحليلات الطبقات الأوسع من المجتمع والبيئات التي لا يعرفها الباحث عن قرب.

خلافًا للآراء التي تشكل لدى أصحابها انطباعًا عن انحسار الكاثوليكية في القرن العشرين، يرى جورج فايغل حيوية فائقة في حياة الكنيسة عبّر عنها في توسع نشاط الكنيسة كمًا ونوعًا، وأن ثمة ازديادًا في تأثير الكاثوليكية في نهاية القرن العشرين وفي دورها التاريخي يمتد من أميركا اللاتينية مرورًا بشرق أوروبا حتى شرق آسيا والفيليبين. ينطبق ذلك على دور الفاتيكان كدولة تشارك في المعاهدات الدولية، ودور الكاثوليكية في المجتمعات كمؤسسة في السياسة العالمية. فنحن نتحدث عن كنيسة يرعى شؤون طوائفها 4300 أسقف و404500 كاهن و2842 أبرشية. ويستشهد فايغل بدور البابا يوحنا بولس الثالث في حوادث ثمانينيات القرن الماضي في أوروبا الشرقية، التي قادت إلى انهيار الشيوعية، ودور الكاثوليكية في المقاومة اللاعنفية ضد نظام بينوشيه في تشيلي وفي إسقاط نظام ماركوس في الفيليبين ودمقرطة كوريا الجنوبية. وينهي بالقول إنه لا بد من أن فولتير يتقلّب في قبره[77]. ويرى أن نقد الكاثوليكية للمجتمع في المرحلة المعاصرة يدخل ضمن الثقافة الحديثة ذاتها، أي ضمن الحداثة، ويخاطب إشكالياتها مباشرة، مستفيدًا من بحث الإنسان الحديث عن المعنى المفقود لحياته. وهو بذلك يعتبر المرحلة مرحلة ما بعد قسطنطين

= بين الدولة والديانات المختلفة في المجتمع، وهي عنده علاقة حياد تحترم الروحانية والتديّن. انظر: Rajeev Bhargava, «Political Secularism,» in: John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, eds., *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford Handbooks of Political Science (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), p. 635.

(77) George Weigel, «Roman Catholicism in the Age of John Paul II,» in: Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1999), pp. 19-35.

بمعنى أخذ مسافة عن الدولة للتمكّن من نقدها في قضايا مثل العنف والتسلح النووي والبيئة والعدالة الاجتماعية وغيرها[78].

رأى مراقبون آخرون أن العالم شهد ارتفاعًا في نسب التديّن بعد الحرب العالمية الثانية ونفورًا من الأيديولوجيات العلمانية. وبحسب بعض الدراسات شهد العالم (ما عدا أوروبا الغربية والشمالية) بعضَ النمو في تأثير الدين وفي الممارسة الدينية بعد الحرب العالمية الثانية، أما الاستثناءات فكانت أفول الديانات البدائية وانحسار الدين في الدول الشيوعية، وكلاهما متأثّر بالقمع وسياسات القوة التي اتبعت ضد ثقافات بعينها[79]. ومن الصعب تقدير ذلك إحصائيًا. لكن أوروبا الغربية شهدت مرة أخرى تراجع الدين بقوة منذ أواخر الستينيات، وكذلك لم تشهد دول العالم الثالث التي تأثرت بالمعسكر الاشتراكي مثل هذه النهضة أيضًا. وربما غطى النهوض الوطني والقومي فيها على التدين، وأدى إلى انحساره في أوساط غير متأثرة بالدولة مباشرة. لكن التدين لم يتراجع في الدول المستقلة حديثًا بشكل عام، وفي أي حال ليس بالقدر الذي كان يبدو من سلوك مؤسسات الدولة والطبقات الوسطى الجديدة الصاعدة معها، كما تبيّن لاحقًا؛ كما كان ثمة سوء تقدير برأينا لمدى التواصل والاستمرارية القائمين بين نمط الوعي الديني والقومي وغيره من الهويات الجماعية الحديثة عند الجمهور في دول العالم الثالث المستقلة حديثا، حتى لو كان ثمة قطع بينهما عند النخب القومية وغيرها.

كتب كازانوفا إن الولايات المتحدة هي البلد الصناعي الغربي الوحيد الذي ظهرت فيه حركات دينية أصولية ذات أهمية مجتمعية[80]، والمقصود هو حركات وازنة سياسيًا واجتماعيًا مثل حركة (أو تيار) الأغلبية الأخلاقية (The Moral Majority). وبالطبع فاجأ هذا الأمر أولئك الذين لا يعرفون دور الكنائس البروتستانتية الإنجيلية في التاريخ الأميركي، ولا سيما أن هذه الحركات كانت منطوية على ذاتها وذات طابع تقوي طوال أربعة عقود بين ثلاثينيات القرن

---

(78) Weigel, p. 32.

(79) Frank Whaling, ed., *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day* (Edinburgh: T and T Clark, 1987).

(80) كازانوفا، ص 152.

العشرين وسبعينياته. فبدا وكأن دورها برز فجأةً في الثمانينيات مع أنها كانت تظهر على شكل موجات عاصفة إحيائية الطابع في التاريخ الأميركي، أو ما يمكن تسميته بصحوات. وفي ما عدا هذه الصحوات كانت الكنائس الإنجيلية فاعلة دائمًا، ويمكن اعتبارها الديانة المدنية العامة للاستيطان الأميركي. وعُرفت منها الصحوة العظيمة الأولى في ثلاثينيات القرن الثامن عشر وسبعينياته بمواجهة فكر التنوير الذي بدأ يصل من أوروبا، وسمّيت حرفيًا بالصحوة (The First Great Awakening، أما الصحوة الثانية (The Second Great Awakening) فشهدتها الولايات المتحدة في عشرينيات القرن التاسع عشر، واستلهمت الصحوة الثانية بعض مفرداتها ومظاهرها من الصحوة الأولى.

صحيح أن أنموذج العلمنة النظري لم يتوقع هذه الصحوة الدينية التي يشهدها العالم الإسلامي والولايات المتحدة مثلًا منذ ثمانينيات القرن العشرين، لكن إذا كانت الصحوة الدينية على شكل موجات (بحكم تعريفها كصحوة) فإنه بالإمكان تأطيرها كردة فعل في إطار عملية العلمنة[81]. وتنشأ المشكلة العلمية فحسب إذا لم تكن الصحوة الدينية موجة أو حتى مدًا لمرة واحدة، بل صيرورة مستدامة لا يعقبها جزْر إلا لتعود مرة أخرى في موجات مستمرة تعلو وتنخفض، وإذا عاد الدين ليدخل في المؤسسات التي خرج منها أو في مجالات تفسير العالم ومعرفته، في مثل هذه الحالة يمكن القول إن العلمنة باعتبارها أنموذجًا تفسيريًا هي مجرد سردية، بل حتى مجرد حكاية بمعنى الأسطورة. وهذا «السيناريو» الأخير لا نراه حاصلًا، بل نرى أن المتدينين في نهاية القرن العشرين لم يعودوا، كقاعدة، يناقشون دينيًا ضد العلم، خلافًا للمتدينين حتى منتصف القرن العشرين في بعض البلدان الذين كانوا ينظرون بشك إلى النظريات العلمية الجديدة إن لم يكفّروها. فقد تغيّر طابع الدين ووظيفته من خلال التمايز الحاصل في المجتمع، وتحددت حدوده.

إن هذا التغير الناجم عن تمايز المجالات وتحديد حدودها وعن الانحسار هو عملية العلمنة. وهو لا يستثني موجات تعلو وتنخفض، لكنه يستثني هيمنة

---

(81) يقول فهمي جدعان: «إذا كانت الحداثة تؤدي غالبًا إلى صيغ العلمنة، فإنها تؤدي أيضًا إلى «استجابات دينية» هي احتجاج على الحداثة ...». انظر: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (عمان، الأردن: دار الشروق، 2007)، ص 149.

الثقافة الدينية وشموليتها المجتمع. هذا هو رأينا في هذا الكتاب. ونرى أيضًا أن هذا التحديد ليس مهمًا بحدّ ذاته إذا لم يعقبُه فحصٌ لآثار عملية العلمنة في التديّن من جهة، وفي أنماط التعبير عن المقدس في كل ما جرى علمنته من مجالات اجتماعية من جهة أخرى.

أخيرًا، نجد بين منظّري العلْمنة الجدد من يعيد النظر فيها سعيًا إلى شكل أكثر تحديدًا للنظرية هذه، وقدرتها التفسيرية بالتحديد أن العلْمنة تعني «ليس زوال الدين أو اندثاره، بل تراجع مجال سلطته أو مرجعيته»[82]. وليس معنى المرجعية الدينية أو سلطة الدين هنا نظام حكم ديني بالضرورة، بل المقصود بموجب التقاليد التي أرساها ماكس فيبر نظامٌ اجتماعي يفرض ذاته، ويصل إلى أهدافه بواسطة التحكّم في إمكانات نيْل الفرد خيرات أو منافع اجتماعية مرغوبة، حيث تشمل شرعية هذا التحكم في حالة المرجعية الدينية عاملًا غيبيًا، أو حيث يشمل تبرير هذه السيطرة على مقدّرات الفرد للوصول إلى المنفعة الاجتماعية مركّبًا فوق - طبيعي مهما كان ضعيفًا[83]، وحاجة الفرد إلى المرجعية أو السلطة الدينية هي حاجته إلى شرعنة إراداته أو رغباته في تبرير ديني مهما كان هذا التبرير هشًا. ويعني تراجع سلطة هذه المرجعية تراجع حاجة الناس إلى هذا التبرير الاجتماعي حتى على المستوى الفردي.

من هذه الزاوية يمكن النظر حتى إلى الإحصاءات المختلفة المتعلقة بثقافة الناس الدينية الفردية، بوصفها تُعبّر عن اتجاهات، بأنها ما زالت تُظهِر نسبًا عاليةً من الإيمان، ومن التردد إلى الكنائس حتى في المجتمعات الغربية المتطوّرة التي يُفتَرَض أنها مُعلْمنة، بما فيها الولايات المتحدة. ويستخدم خصوم العلمنة هذه النتائج، لكنهم يغفلون عن حقيقة كبيرة هي تراجع عدد من يلجأون إلى رجال الدين في الاستشارة، أو حتى يرَوْن بشكلٍ فردي أن التوراة أو الإنجيل تصلح مرجعًا ودليلًا للحياة اليومية أو السياسية. كما نجد في هذه الدول تراجعًا في عدد من يعتقدون أن دينهم هو الحقيقة المطلقة الوحيدة حتى بين المؤمنين.

---

(82) Mark Chaves, «Secularization as Declining Religious Authority,» *Social Forces*, vol. 72, no. 3 (March 1994), p. 750.

(83) المصدر نفسه، ص 776.

لا يُمكن فصل هذه الظواهر عن التحولات الاجتماعية والفكرية العميقة التي مرّت بها المجتمعات الغربية، الأوروبية تحديدًا، بعد الحرب العالمية الثانية من نسف لآلهة القومية والوطنية والأحزاب الشمولية، وتمرّد على السلطة بشكل عام عند جيل الشباب. وقد تجلّت هذه التحولات في حركات شبابية ثقافية وسياسية في شأن عام 1968، ثم حركات السلام لاحقًا. ونشأ من تلك الأجواء مواطن حديث قادر على تعريض انتماءاته السابقة للمساءلة، ويصبو (نظريًا) إلى أنموذج الفردية الثقافية، حتى وهو عرضة لمجتمع الجماهير وتحشيده السياسي والاستهلاكي، ويصبح عنده الدين خيارًا، أو يصبح أحد الأفضليات التي من حقه أن يرتّبها هو من حيث أهميتها في حياته. كما انتشرت التجارب الروحية (الوثنية) والتجريبية، وتلك التي تحاكي روحانيات آسيوية، هندية وغيرها. وأصبح موضوع الإجماع الوحيد هو الاهتمام بالصحة وسلامة الأغذية وسلامة البيئة... واجتمعت هذه مع بقايا فكر التنوير (يساريًا أكان أم يمينيًا أم ليبراليًا) لتشكّل علمانية أوروبا الحالية. وهو الإجماع الذي أظهر هشاشة أمام سياسات الهوية القومية والدينية في زمن الحروب والأزمات الاقتصادية، وفي استيعاب أبناء الديانات غير المسيحية المهاجرين إليها طلبًا للعيش الكريم، أو هربًا من الفقر والظلم.

نجد زيادةً في نزعة التدين الروحاني الفردي التي ترى في المؤسسات الدينية مظاهر تراجع الروحانية أو ضمورها، حتى الانحلال الروحاني. كما نجد زيادةً في نسبة من يعتقدون بأن على الإنسان أن يجد قناعاته الروحية ويتوصّل إليها باستقلال عن أي كنيسة أو كنيس[84]. وسبق أن أشار بيلّا[85] إلى التدين «الفرداني التعبيري» (Expressive Individualist) كما فعل هاموند[86]، والمقصود هو انتشار الدين الفردي الروحاني الطابع.

تحت اسم «إيمان من دون انتماء» إلى كنيسة أو طائفة أو مذهب، أو ما

(84) David Yamane, «Secularization on Trial: In Defense of a Neo-Secularization Paradigm,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, no. 1 (March 1997), pp. 116-117.

(85) Robert N. Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

(86) Phillip E. Hammond, *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*, Studies in Comparative Religion (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1992).

يمكن أن نُسمّيه بالعربية «دينٌ بلا طائفة»، تابعت غْريس ديفي[87] وآخرون تطوُّر هذه الظاهرة في أوروبا والولايات المتحدة. وهذا برأينا تكرارٌ لما قاله سابقون، لكنه يُكَرَّر تحت عناوين جديدة، وباستحداث مصطلحاتٍ واستخدام عُدّة تعبيرية جديدة. لكن حتى انتشار الكنائس الإنجيلية الجديد في الولايات المتحدة وتنقّل الأفراد بينها هو تعبير ليس عن صحوة دينية، أو تديّن وحسب، بل أيضًا عن التعامل مع الدين كخيار فردي باحث عن الروحانية.

سرعان ما يجد الباحث عن تجربة روحانية فريدة نفسه في جماعات من هذا النوع، الأمر الذي يجعل مسألة الفردية هذه خطابية أكثر منها واقعية، ولا تلبث صناعات التسلية وأوقات الفراغ وغيرها أن تبتكر وسائل لتزويد هذه الحاجة «الفردية» بسلع روحانية استهلاكية تحوّل التفرد إلى تجربة جماهيرية استهلاكية.

قلنا إن التعامل مع عملية الحداثة سوسيولوجيًا كعملية تمفصلٍ للبنى الاجتماعية والوظائف والوعي في مؤسسات العلوم ومنظوماتها وتخصصاتها التي تجعل من العلْمنة أحد فروع عملية التمفْصل هذه، لا يعني اندثار الدين. ونقول الآن إنه لا يعني أن تحل الدولة محل الدين بالضرورة، إلا في بعض الوظائف التي يجب أن تُفحَص عينيًا في كل حالة، كما لا يعني أن يتوقف الدين عن ممارسة تأثيره في الدولة. فتأثيره يتواصل بواسطة الثقافة والأخلاق الاجتماعية، وحتى بواسطة التربية في العائلة، أو بواسطة مؤسساته مباشرةً. وتصبح هذه العلاقة متغيرًا لا بد من فحصه في كل حالة على حدة[88].

المشترك بين الحالات في ضوء العلْمنة كصيرورة هو أن تأثير الثقافة الدينية بموجب درجة هيمنتها يجري بوعي هذا التمفصل والتمايز لتتحول من

---

(87) Grace Davie: «"An Ordinary God": The Paradox of Religion in Contemporary Britain,» *British Journal of Sociology*, vol. 41 (1990), pp. 395-420; «Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?,» *Social Compass*, vol. 37, no. 4 (December 1990), pp. 455-469, and Religion in *Britain since 1945: Believing without Belonging*, Making Contemporary Britain (Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994), and Michael Winter and Christopher Short, «Believing and Belonging: Religion and Rural England,» *British Journal of Sociology*, vol. 44, no. 4 (December 1993), pp. 635 and 648.

(88) انظر النصّ المذكور أعلاه: Chaves, p. 765.

الوحدة العضوية إلى علاقة التأثير الواعية، وأن التأثير ليس ممكنًا إلا من خلال التأثر. فالدين، خطابًا ووكلاء ومؤسسة، حين يؤثّر في الدولة كقطاع متمايز لا بد من أن يتبنّى بعض قواعد ومبادئ عمل الدولة ومفاهيمها ومصطلحاتها ويتأثر بها. والأهم من ذلك أن عليه الأخذ بمصادر شرعية خطاب الدولة ليبرّر ذاتَه ومقولاته بالمصلحة العامة، وأمن الدولة والاستقرار فيها، وحكم القانون وغير ذلك. هنا يبرّر الدين ذاتَه بمصلحة الدولة، وبالفائدة العائدة على المجتمع من تأثيره، كما تفهم الدولة هذه الفائدة. وهذا مظهرٌ من مظاهر تراجع سلطة الدين أمام سلطة الدولة في الواقع. فهو على الرغم من وجود تأثيرٍ له، إلا أن هذا التأثير يبرّر نفسه بمرجعية غير دينية.

الفصل الخامس

بين أوروبا وأميركا: واقع العلمنة ومساهمة إضافية في نقد أنموذج العلمنة

أولًا: في علمنة الدولة وتديّن المجتمع

في الخصوصية التاريخية لنشوء الدولة والمجتمع في الولايات المتحدة، وفي الدين كدافع إلى الاستيطان. في تحوّل حياد الدولة وحمايتها للحرية الدينية، كشرط للحياة الدينية في العالم الحديث. في وصف دي توكفيل حيويّة الدين في الولايات المتحدة. في ظروف الفصل بين الكنيسة والدولة في أميركا. في تشجيع نزعة الاتحاد الطوعي في أميركا، وفي الموقف السلبي من هذه النزعة في الثورة الفرنسية. في عدم وجود تاريخ من الحكم المطلق المتحالف مع الهرمية الكنسية. في تاريخ تعددية الكنائس البروتستانتية، وفي تطوّر دين المجتمع في غياب دين الدولة. في عضوية الكنائس كوسيلة للاندماج في مجتمع هجرة. في قبول الكنيسة الكاثوليكية الأميركية المبكّر لفصل الكنيسة عن الدولة ودفاعها عنه. في استخدام النص الديني التوراتي في تبرير جرائم الإبادة ضد السكان الأصليين.

في تفسير جفرسون للتعديل الأول كجدار فصل. في أن الكنائس الإنجيلية والحالة الدينية الأميركية عمومًا لم تفهم التعديل على هذا النحو، بل كحماية للحرية الدينية. في أن المحاكم في تلك الفترة فهمت أميركا كأمة مسيحية ودولة مسيحية. في رابطة الإصلاح الديني التي سعت إلى تديين الدستور وقوننة مسيحية أميركا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. في الرد العلماني والليبرالي عليها الذي أدخل مصطلح العلمانية إلى السياسة الأميركية أول مرة. في أن الأميركيين في تلك الفترة كانوا يعتبرون العلمانية عداءً للدين.

في استمرار «إيثوس» الحرية الدينية في أميركا. وفي تفهم المحاكم الأميركية الدوافع الدينية كدوافع ضميرية في السلوك. في الأصولية الدينية

البروتستانتية. في نظرية تسوّق الدين من خلال تنافس بموجب اقتصاد السوق، وفي نظرية الخيار العقلاني في فهم حيوية الدين في أميركا.

سبق أن دمجنا بشكل نقدي نظرية العلمنة في النقد الموجّه إليها. والحقيقة أن جزءًا مهمًا من النقد النظري أتى على خلفية تجربة كتّابه في مجتمعاتهم، كما في حالة علماء الاجتماع الأميركيين مثلًا. فلأن الولايات المتحدة لم تبدأ بدولة تسيّر الكنيسة، أو العكس، ولم تبدأ بوحدة الكنيسة والدولة، ولم ينشأ الفصل عن ثورة علمانية لها روايتها التاريخية، فإن السردية الدينية للتاريخ، والسردية العلمانية المقابلة هما في الجوهر سرديتان غريبتان بالنسبة إلى الثقافة السائدة فيها. وهذا من عوامل تنفير العلوم الاجتماعية الأميركية من نظرية العلمنة في تفسير التطور التاريخي. لكن الدولة في أميركا لم تمر بعملية علمنة لأنها نشأت كدولة حديثة، ولم تتطوّر عن كيانات يختلط فيها الدين بالدولة. ومع ذلك تشرح عناصر منها وفيها تحوّلات جارية لناحية علمنة المجتمع وردات الفعل عليها. وأثرت هذه بالتدرّج في التشريع وتفسيره في المحاكم. لذلك نفرد فصلًا لهذا التمايز بين أوروبا والولايات المتحدة في سياق نظرية العلمنة. فغالبًا ما يُعرَض المجتمع الأميركي باعتباره مجتمعًا حديثًا ومتدينًا، وبالتالي كمثالٍ نافٍ لنظرية العلمنة، لأنه يدحض قدرتها التفسيرية كأنموذج عام، بل كأنموذج (براديم)، في فهم الحداثة.

إن المنشأ المختلف لدولة الولايات المتحدة وتطوّر التدين في المجتمع الأميركي أمران لا ينفصلان برأينا. فالولايات المتحدة نتاج استيطان القارة من مجموعات سكانية مهاجرة من أوروبا، هاربة من الفقر والجوع والطاعون والتضييق، أو حتى الاضطهاد الديني. كما أن مصدر العلمانية الأميركية يختلف عن مصدر العلمانية الأوروبية، لأن هدفها لم يكن اجتثاث سيطرة الكنيسة أو تحديد سلطتها، ولا تأكيد سلطة الدولة وحمايتها من تدخّل الكنيسة، بل كان حماية الدين والحريات الدينية. ومصدرها أنماطُ تديّن وتقوى ترفض أن تتدخل في شؤونها سلطة سياسية، في وقت كانت تحمل فيه ذاكرة اضطهاد في ظل كنيسة الدولة والمذهب الرسمي للدولة في أوروبا. وبهذا المعنى تصبح العلمنة شرطَ الحياة الدينية في العالم الحديث، لا ضمانة لانتشار الدين والإيمان، أو عقبة أمام الحياة الدينية.

جاء فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا تتويجًا لصراع تاريخي طويل ومعقّد ضد المؤسسة الدينية، وضد النشاط الديني في الحيّز العام، .لا في الدولة فحسب. أما فصْل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة، فحوَّل الحريةَ الدينية إلى نمط حياة، ثم إلى تقليد، بفضل سعي المهاجرين الفارين من إملاءات كنيسة واحدة. وهو السعي الذي يُرمز إليه بالأجواء الخلاصية المسيانية التي سادت على متن الـ «ماي فلاور» المعروفة، وعلى غيرها من السفن التي حملت المهاجرين إلى أميركا هربًا من الفقر والأوبئة والحروب المذهبية الدينية اللاحقة. واضح أن هذا المسعى كان مدفوعًا بدوافع خلاصية دينية، وكان هربًا من إملاءات الكنيسة الواحدة بواسطة الدولة. فهو تمرّد ديني منشق على الكنيسة الرسمية الواحدة، وليس تديّنًا علمانيًا ضد الدين كما في فرنسا. وهو مدفوع بدوافع دينية تحولت إلى قوة دافعة جبارة في الاستيطان، وفي بناء مجتمع جديد.

قبل ظهور الأبحاث الكثيرة عن التدين وحيويته الاجتماعية في الولايات المتحدة، نبّهَنا دي توكفيل قبل قرنٍ ونصف قرن على مفارقة تاريخية، فحيث تتحقق عملية علمنةٍ بفصل الكنيسة عن الدولة تمامًا، أي في الولايات المتحدة، تزدهر الكنائس اجتماعيًا وتمتلئ بالمصلّين وتُفتح المدارس والمشافي وتُشَق الطرق التي تقود من البلدات البعيدة إلى الكنائس، ويزداد تأثيرها في المجال العام، ومنه في السياسة. وكتب دي توكفيل أن تأثير رجال الدين في أميركا في السياسة وسنّ القوانينِ وفي الدولة (في عصره طبعًا) يكاد يكون معدومًا. وفي المقابل، لا توجد دولةٌ تمارس فيها المسيحية تأثيرًا في حياة الناس البيتية كما عند «الأمّة الأميركية الحرة» في الولايات المتحدة، وعبر التأثير في المنزل وفي العائلة الأميركية يعود الدين فيؤثّر في الحيز العام وفي السياسة[1]. وعبّر دي توكفيل

(1) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer, 4 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), vol. 1, pp. 474-475.

استرعى هذا التحليل انتباه كارل ماركس الذي قرأ كما يبدو أيضًا نسخة عام 1836 الفرنسية من كتاب دي توكفيل عن الديمقراطية في أميركا، فتطرق إلى هذا الموضوع في أطروحته «عن مسألة اليهود» في عام 1843، مقتبسًا من دي توكفيل وتوماس هاملتون الإنكليزي ومن بومونت أيضًا في كتابه الأخير في عام 1835. فقد لاحظوا جميعًا هذه الملاحظة في شأن تديّن المجتمع الأميركي، لكن استنتاج =

يومئذٍ في كتابه عن دهشته من أن الولايات المتحدة تقوم على الجمعيات، أو الاتحادات الطوعية، بينما هي مجرّمةٌ في فرنسا. وتتمثل خلفية ذلك في أنه في سبيل تصفية روابط التبعية الشخصية الإقطاعية الفيودالية والعلاقات الاجتماعية القائمة عليها، وفي نزعتها الجمهورية المركزية التي لا ترى انتماءً غير الانتماء الوطني، حظرت الثورة الفرنسية الروابط الفيودالية والتعاضدية كلها من أي نوعٍ باعتبارها تُجزِّئ الأمة. وتعصّب روبسبيير بشكل خاص لهذا الموقف، في حينَ اعتبرتها الولايات المتحدة شكلًا من الاتحاد الطوعي للمواطنين الذي يشكّل مجال توسّع المجتمع المدني المنظّم، والذي تقوم عليه الدولة الديمقراطية التي ينشدونها. ويتّسق ذلك مع البنية الاتحادية الفدرالية للولايات المتحدة نفسها. وفي أميركا يُنظَر إلى الكنيسة ذاتها كاتحاد طوعي. وهذا ليس كنيسة بتعريفات السوسيولوجيا الدينية الأوروبية القارية بل فرقة دينية.

لم تختبر أميركا الحكم المطلق ونظيره الكنسي الهرمي، ولم تختبر نوعًا من كنيسة الدولة والقيصروباباوية. وهذا فرق أساس بين البروتستانتية الأميركية والبروتستانتية الأوروبية. يضاف إلى ذلك أن البروتستانتية الأميركية كانت تعدّدية منذ البداية. والكنيسة الأنغليكانية كانت رسمية في عهد السيطرة الإنكليزية، ولم يكن متخيلًا على الإطلاق أن تقبل أميركا المستقلة هذا. فلا توجد في أميركا فرق دينية منشقّة أو غير مُلتَزمة، لأن الكنائس كلها عبارة عن فرق دينية، أو للدقة الكنائس كلها مذاهب منشقة. وربما لأنه لا يوجد في أميركا دين للدولة، كان من الأسهل أن يتطوّر دين المجتمع المؤلف من مذاهب وفرق دينية والديانة المدنية أيضًا التي تجمع بين الفرد والمجتمع والدولة، والتي تشمل عناصر أساسية من المبادئ الدستورية والوطنية والأميركية وعناصر من المسيحية المشتركة بين المذاهب القائمة في المجتمع.

= ماركس الشاب من هذه الملاحظة، بنهجه الهيغلي، شبيه بمضارباته النظرية، لأنه استنتج أنه حيث تتحرر الدولة من التعامل مع الدين لاهوتيًا يصبح الموضوع الديني سياسيًا، وأن النقد اللاهوتي يفقد قيمته، ويصبح المهم نقد الدولة. قال ماركس ذلك مناقشًا النقد اللاهوتي عند برونو باور، لأن الدولة تحررت من الدين، لكن المجتمع لم يتحرر منه، لأنه لم يتحرر من الدولة أو من النظام الطبقي الذي يتطلب وجود الدولة. انظر: Karl Marx, «Zur Judenfrage,» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke,* 37 vols. (Berlin: Dietz, 1956-1989), vol. 1, pp. 351-352.

كما أسلفنا، أضاف علم الاجتماع الحديث إلى تفسير انتشار ظاهرة العضوية في الكنائس في تلك البلاد مقولة مهمّةً تتلخص في أن الانتماء الديني يصلح جِسرًا اجتماعيًا للاندماج على الرغم من الانتقال في حالة تكثر فيها الهجرة ويغلب عليها التنقّل داخل أميركا ذاتها، وما يرافقهما من هزاتٍ ثقافية. فقد انضم المهاجرون إلى الولايات المتحدة فور وصولهم إلى كنائس قريبة من ثقافتهم الوطنية، واختاروا السكن إلى جانب مهاجرين يتكلمون لغتهم نفسها في البداية، حيث وجدوا كنيسةً يعرفونها، وتعرف هي لغة المجتمع الجديد، وتصلح كمؤسّسة وسيطة تجسر بين المهاجر وواقعه الجديد[2].

تحوّل هذا السلوك إلى تقليدٍ في ما بعد. وما زال يصلح أداتيًا في اقتصادٍ حديثٍ وحيوي، لأن هذا السلوك يميز الأميركيين كثيري التنقل من ولاية إلى أخرى ومن مدينة إلى أخرى للعمل. يحدث هذا في اقتصاد دينامي يحدد فيه الإنسان مكان سكنه بموجب فرص العمل. وتشكّل كنيسة الأميركي التي تملك «فرعًا محليًا» في مكان سكنه الجديد محطة مهمة تُسهّل الاندماج المجتمعي للعائلة المتنقلة. وهذا بالضبط ما يحصل للمهاجر المسلم إلى الولايات المتحدة في العقود الأخيرة، فهو يبحث عن تجمّع للمسلمين يسكن فيه أو يتواصل معه. وأصبحت هذه التجمعات هناك تشمل مسجدًا ومدرسة في الأغلب.

بموجب مشاهدات دي توكفيل التحليلية المعروفة للمجتمع والدولة في أميركا، يربط الأميركيون المسيحية بالحرية، ويعتبرونها أساسًا لاستقرار مؤسسات الجمهورية وفاعليتها، إذ يمكن السياسي أن ينتقد طائفةً أو فرقةً دينيةً، وقد يصوّت له حتى أتباع هذه الطائفة التي ينتقدها، لكنه إذا ما هاجم الفرق والطوائف كلها، أو إذا ما انتقد الدين بشكل عام، فلن يجد من يصوّت له، وسوف يكون وحده. ويورد مثالًا من مشاهداته عن قاضٍ أسقط شهادة شاهدٍ في محكمة لأنه صرّح بأنه لا يؤمن بالله ولا بالحياة بعد الموت. كان هذا الموقف كافيًا لينزع منه الأهلية لتقديم شهادة في محكمة. ولفت دي توكفيل إلى أن مثل هذا الخبر لم يستفز احتجاجًا وتعليقاتٍ مستغربةً في ذلك البلد[3].

---

(2) Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology* (Garden City, NY: Doubleday, 1955).

توافرت منه طبعة جديدة في عام 1983.

(3) Tocqueville, vol. 1, p. 476.

وفي شأن تكيّف الكنيسة الكاثوليكية مع الواقع العلماني كتب دي توكفيل: «قسّم الكهنة الكاثوليك في أميركا عالم الفكر قسمين، في القسم الأول وضعوا عقائد الدين المنزّل التي سلّموا بها من دون جدال، وفي القسم الثاني وضعوا الحقائق السياسية التي اعتقدوا أن الألوهية تركتها مفتوحة للمساءلة الحرّة. وهكذا يكون الكاثوليك في الولايات المتحدة في الوقت نفسه أكثر المؤمنين طاعةً وأكثر المواطنين استقلالًا»[4]. فعقيدة الأميركيين الكاثوليك تطلب من المؤمن الإيمان بها، ولكنها تترك مجال السياسة لخيارات المواطن. لقد امتاز بعض قادة الكنيسة الكاثوليكية بموقفٍ علماني أكثر تشددًا حتى من البروتستانت، وذلك في محاولة لكشف نفاق البروتستانت في مسألة العلمانية عندما تعلق الأمر بحقوق الأقلية وحرياتها الدينية. فبالنسبة إلى البروتستانت كانت الديانة السائدة ديانتهم، و«الديانة الرسمية» بمعنى ما مجموع كنائسهم. وكانت العلمانية تعني هيمنة الكنائس البروتستانتية، ولا سيما الإنكليزية في البداية. وعانت الكنيسة الكاثوليكية تمييزًا جعلها تتمسك بمبادئ العلمانية، بمعنى عدم تدخّل الدولة في فرض عقيدة، ومنهم الأسقف جون هيوز الذي ارتبطت باسمه معارك الكاثوليك في نيويورك في القرن التاسع عشر، ورفض حتى مقولة أميركا مسيحية لأنها تعني بالنسبة إلى البروتستانت أميركا بروتستانتية. هنا ظهر تبني الأقلية الدينية البراغماتي للعلمانية إلى درجة التمسك بها والتعصّب لها فكريًا. واعترض أساقفة آخرون على هذا التوجّه، إذ اعتبروا الانفصال عن الدولة موقفًا براغماتيًا للكنيسة وهي في حالة أقلية، لكن هذا لا ينفي أن الوضع المثالي بالنسبة إليهم هو تبني الدولة كنيسة والاعتراف بها رسميًا[5].

لم يخفِ دي توكفيل حماسَته الواضحة للّقاء بين الدين والحرية والتنوير في الولايات المتحدة طوال فصل كامل من كتابه. وفعل ذلك برأينا بوعي كامل للحالة في بلاده فرنسا، التي وقف منها موقفًا نقديًا، ناقش فيه بشكل واضح ادّعاء فلاسفة القرن الثامن عشر أن الدين لا بد من أن يتبخّر مع تجذّر العقلانية والحرية. وكتب أن في أوروبا ثمة نماذج لشعوب غير متدينة وجاهلة أيضًا،

(4) Tocqueville, p. 471.

(5) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 273.

وفي الولايات المتحدة أنموذج لانتشار العلم والتنوير والتديّن في الوقت عينه. ثم كتب مخاطبًا الديمقراطيين والمتنورين أن الاستبداد يمكن أن يحكم لفترة من دون إيمانٍ، أما الديمقراطية فهي التي تحتاج إلى إيمان، لأنه «كيف يمكن أن تُحكَم أمّةٌ سيدةٌ على نفسها إذا لم تخضع هي ذاتها لله»[6]. والمقصود في رأينا أن الأمة السيدة التي تخضع لله فحسب لا تخضع لشعوب وكيانات أخرى، فتصبح بخضوعها الحصري لله سيّدةً على نفسِها.

الحقيقة أن اللحمة الاجتماعية التي تتطلّبها ممارسة الحرية، أي وجود جماعة أخلاقية تلتزم مرجعية قيمية (Moral Community)، هي الأمة في حالة فرنسا، وهي القائمة هناك على القومية والتجانس الثقافي. وكانت قائمة على الدين، وعلى الجماعة القائمة على المستوى المحلي البلدي (Town) في أميركا التي عرفها دي توكفيل (ودرسها وكأنه يؤسس علمَ الأنثروبولوجيا). وهنا أقترح على القارئ مراجعة الجزء الأول من هذا الكتاب عن الموقف التنويري من وظيفة الدين الأخلاقية عند كانْت (والمطابقة بين وظيفة الدين والأخلاق، وهو موقف التنوير الألماني عمومًا، ونجده عند لسنغ ومندلسون أيضًا)، والموقف الذي يجمع الخيْر إلى العقلانية في رؤية وظيفة الدين وتجلّياته عند هيغل[7].

يقترب دي توكفيل كثيرًا من تعريفات «الديانة المدنية» في أميركا بالمفهوم السوسيولوجي الحديث الذي سوف نتطرّق إليه لاحقًا، حين يكتب قائلًا: «استُوطن القسم الأكبر من أميركا البريطانية من أناس تخلّصوا من سلطة البابا، ولم يعترفوا بأي سلطة عُليا بعده، وأحضروا معهم إلى العالم الجديد شكلًا من المسيحية لا يمكنني وصفه بكلمات أفضل من ديانة جمهورية ديمقراطية»[8]. والحقيقة أن وصف دي توكفيل هذا تناول تعدّد الكنائس وعدم وجود هرمية دينية تضبطها. ولذلك علاقة مباشرة بتشكّل الديانة المدنية التي سوف نتناولها لاحقًا، فهي تجمع بين مبادئ إيمانية عامة هي القاسم المشترك الأعظم بين الكنائس المختلفة، مع الأساطير المؤسسة للأمة.

---

(6) Tocqueville, vol. 1, p. 478.

(7) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 153-159.

(8) Tocqueville, p. 467.

من البدهي أن في الدول التي تتماهى فيها الدولة مع كنيسة بعيْنها، أو مذهبٍ بعينه، تنعكس النقمة على الدولة نقمةً على الكنيسة أو نفورًا منها. وفسَّرَ دي توكفيل حيوية الدين في الولايات المتحدة بهذا الفصْل بين الدولة والكنيسة، فالوحدة لم تكن ممكنةً أصلاً لكثرة الكنائس بين المهاجرين إليها (خلافًا لأميركا الجنوبية). وقبل التعديل الأول للدستور الأميركي الذي يمنع الدولة من فرض عقيدة أو كنيسة رسمية، أو منع أخرى: «لا يسنّ الكونغرس أي قانونٍ لاحترام تأسيس ديانة، أو منع ممارسة ديانة»، كان توماس جفرسون قد مرّر «حرية الديانة» في دستور فرجينيا. وكانت التعددية الكنسية من أهم مظاهر الحياة الدينية في الولايات المتحدة. وغالبًا ما كان يُقصَد بالحرية الدينية في البدايات حرية المذاهب البروتستانتية، لا الحرية للديانات الأخرى أو للكاثوليك الذين واجهوا صعوبات جمّة في مراحل كثيرة من الصحوات الدينية في ولايات بروتستانتية الطابع.

بالإجمال، قبلت الكنيسة الكاثوليكية في أميركا واقع الفصل بين الدين والدولة مبكّرًا وعمليًا، وقبل أن تقبله الكنيسة الأم في الفاتيكان عمليًا أو نظريًا. ومثّلت الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة في رأيي أول كنيسة كاثوليكية تعترف عمليًا بواقعها العلماني، وترضى بتحوّلها بهذا المعنى إلى مذهب ديني غير قسري بالمعنى الفيبري. وقبلت أن تتوجه بالتالي مباشرة إلى المجتمع مثل بقية المذاهب، بمعنى أن عليها الاعتماد على نشاطها الدعوي أو التبشيري أو غيره في المجتمع مباشرة، لا بالاستعانة بالدولة. واحتاج الأمر إلى وقت حتى قبلت الكنيسة الكاثوليكية عمومًا، وتحديدًا في أوروبا وأميركا اللاتينية، هذا الواقع الجديد.

وقد أدت هذه الكنيسة في الولايات المتحدة في البداية دور كنيسة إثنية للمهاجرين من الدول الكاثوليكية، حيث برزت الكاثوليكية كطائفة منظّمة إقليميًا في بلد المهجر، في حين تحوّلت الكنائس الإنجيلية إلى «الدّيانة المدنية» عمليًا في مجتمع المهاجرين البيض «الأصليين»[9].

---

(9) لأن الهجرة من البلدان الكاثوليكية إلى أميركا الشمالية جاءت متأخرة مقارنة بالهجرات البروتستانتية. وسمّى البروتستانت على الساحل الشرقي أنفسهم سكانًا أصليين مقارنة بالقادمين الجدد الكاثوليك.

في منتصف الستينيات فحسب جرى تبنّي هذا السلوك الكاثوليكي الأميركي على مستوى الكنيسة الكاثوليكية بشكلٍ عام، في المجمع الفاتيكاني الثاني، فتحوّلت الكنيسة رسميًا إلى مؤسسة تتوجّه إلى المجتمع ولا تشدد على موضوعة الدولة، معترفةً ضمنيًا بحالة الفصل. وكان هذا الوضع قد أصبح واقعًا منذ مدة طويلة، لكن الكنيسة صاغته كجزء من فكرها الديني الجديد في هذه المرحلة. وكان لهذه القرارات تأثيرٌ مباشرٌ في الكنائس الكاثوليكية التي ظلّت تحتفظ بوضع رسمي حتى تلك المرحلة، ولا سيما في إسبانيا التي عارض ممثلو كنيستها هذه التوجّهات الجديدة، لكنها ما لبثت أن أثّرت في مجمل سلوك الكنيسة في دول مثل إسبانيا والبرتغال والبرازيل وأميركا اللاتينية بشكل عام.

كان للإعلان عن الحرية الدينية أثر كبير، فهو لم يغيّر العقيدة الكاثوليكية لتصبح نسبية مثلًا، لكن الكاثوليكية اعتبرت احترام الحرية الدينية للإنسان جزءًا من كرامته الإنسانية. لذلك ضُمِّن الاعترافُ بالحرية الدينية إعلانَ الكرامة الإنسانية (Dignitatis Humanae). وكذلك التشريع الرعوي في شأن الكنيسة في العالم الحديث، وعنى ذلك كله قبولَ سحب الاعتراف بالكنيسة والفصل بينها وبين الدولة وعدم دعم أحزاب سياسية كاثوليكية وبدء مساءلة الاستبداد حين يصطدم مع حرية المعتقد، وصولًا إلى مساءلة الاستبداد بشكل عام[10].

لا يمكن فصل استيطان أميركا والهجرة إليها وعملية إقامتها نفسها عن الدوافع الدينية للمستوطنين. لدينا هنا حركة هجرة وتمدّدٍ بروتستانتية نحو الغرب، يختلط فيها التاريخ بالزمن المقدّس، ويسقط فيها الماضي المتخَيل المقدَّس على الراهن، وذلك عبر اكتشاف الأرض البِكر العذراء وأرض الميعاد وغيرهما من الاستعارات والمجازات التوراتية القائمة في عقل ودوافع الفرق البروتستانتية اللاحقة، والباحثة عن عالم أفضل[11].

إن حيوية الدين في الولايات المتحدة أصيلةٌ وغير مرتبطة بالحرية الدينية

---

(10) كازانوفا، ص 112-114.

(11) لا بأس هنا من مراجعة الكتاب المهمّ لـ: Richard E. Wentz, *American Religious Traditions: The Shaping of Religion in the United States* (Minneapolis: Fortress, 2003), pp. 48-50.

وعلمانية الدولة وحدها. فهي علمانية كنظام إداري قائم في أجواء وخطاب دينيين يتضمّنان الاعتقاد باكتشاف زمان مقدّس، وليس مكانًا جديدًا وفردوسًا أرضيًا فحسب. تكمن خصوصية أميركا في العنصرَيْن معًا: الخطاب الديني السائد وفصل الكنيسة عن الدولة، بمعنى تمكين الناس من الارتباط بكنائس، وإقامة كنائس جديدة في «سوق المعتقدات» القائمة كجزءٍ من المجتمع المدني. ويرتبط هذا الفصل بحرية الفرد، لا بآليات القسْر التي تملكها الدولة. وهذه علمانية مختلفة تمامًا عن العلمانية المفروضة من أعلى بواسطة سلطة الدولة. إنها علمانية قائمة على الحرية الفردية.

كما أن قطاعًا معيّنًا من المهاجرين، فئة أبناء النبلاء الأوروبيين الذين خسروا أراضيهم نتيجة نظام الإرث القائم الذي يورث من الأب للابن البكر أو نتيجة تقسيم الأراضي المستمر بين الورثة، غادر إلى الغرب مدفوعًا بالبحث عن تملّك الأرض، وفي ذهنه تطابقٌ بين البروتستانتية وعملية اكتشاف الأرض البِكر في «القارة الجديدة». وهنا ظهرت إمكانية الحصول على ملكية أراضٍ شاسعة بالسطو والنهب والإبادة، وبالاستملاك أيضًا، وتمويه هذا الفعل دينيًا كعملية خلاص وتجديدٍ لاكتشاف أرض الميعاد ودخولها كنوع من تنفيذ وعدٍ إلهي. ولا يُطرح ذلك بالضرورة كخداع اجتماعي، بل هو على الأرجح تمويهٌ ذاتي، يُخضع فيه المرء أخلاقه الدنيوية لأخلاقية دينية مزعومة قائمة على فعل ما مقدّس، وعلى اعتبار سكان أميركا الأصليين «عماليق» أو «كنعانيين» أو غيرهم ممن يتيح النص الديني التوراتي قتلهم، ويجعل الإبادة فريضة دينية من فرائض «يهْوَه». وأدّى الدين الأصولي العائد إلى مصادر التوراة دورًا وظيفيًا في تبرير احتلال الأرض وإبادة سكان أميركا الأصليين بهدف الاستيطان.

إذا كان الدين «أخلاقًا موضوعيةً مطلقةً» ترتفع فوق الأخلاق الإنسانية المعروفة، فإن هذا يفسح المجال باسم الدين لقبول الكثير من الأمور التي لا تقبلها الأخلاق، ولا يمكن تبريرها إلا بما هو فوق الأخلاق مثل «فعل الخلاص»، أو الشعور بأن الفاعل جزء من شعب الله المختار، الذي كان بوسعه ارتكاب جرائم الإبادة الجماعية باسم «يهْوَه» كما تظهر في التوراة بالتفصيل المرعب.

بالعودة إلى التعددية الدينية التي تبرّر الحرية الدينية صدر أول قانون حريات للحرية الدينية في الولايات المتحدة في ولاية فرجينيا. وقدّمه توماس جفرسون في عام 1779 في مدينة فريدريكسبورغ في الولاية، وأقرّه مجلس الولاية في عام 1786 كقانون أساسي (Statute). وهو القانون الذي يشمل التعديل الأول للدستور بعبارتيه المهمتين، تلك التي تمنع الدولة من تأسيس كنيسة (Establishment Clause)، وتلك التي تؤكد حرية ممارسة الشعائر الدينية (Exercise Clause). وفي عام 1802، في رسالة إلى معمدانيي دانبوري في كونيكتكت، اقتبس جفرسون التعديل الأول على الدستور وفسّره بكلماته: «أتأمل باحترام ذلك التشريع الصادر عن الشعب الأميركي الذي أعلن أن مشرّعه ينبغي ألا 'يشرع قانونًا يتعلق بتأسيس دين، أو يمنع حرية ممارسته'»، الأمر الذي يعني بناء جدار فاصل بين الكنيسة والدولة. وأصبح هذا التفسير الذي منحه جفرسون لبند التعديل أكثر أهمية من التعديل على الدستور ذاته، وأكثر انتشارًا واقتباسًا منه. هذا مع أن التعديل نفسه لم ينص صراحة على مبدأ الفصل الذي أكده جفرسون[12]. كان واضعو الدستور، بما في ذلك التعديل الأول، إما علمانيين وإما تابعين لكنائس منشقة. وكان الأخيرون مهتمين بالحرية الدينية، لا بالفصل، ولا باغتراب الكنائس عن الدولة. وكان ثمة كنائس مؤسسة رسميًا مثل الكنيسة الرسولية (Episcopal Church) في الولايات الجنوبية، والمجمعية (Congregational Church) في نيو إنغلاند، وكان القسس في هذه الولايات يتلقون رواتب لقاء عملهم. كانت الكنائس الممأسسة تؤكد المصلحة المفيدة والضرورية بين الحكومة المدنية والكنيسة. كما افترض المناهضون للفصل أن الربط شرط لأن يكون الناس في علاقاتهم الاجتماعية والسياسية كائنات أخلاقية.

أما الكنائس المنشقّة ففهمت هي وأتباعها التعديل الأول باعتباره حماية للحرية الدينية من تدخّل الدولة. وقلة فحسب من الكتّاب المعادين للكهنوت طالبت بالفصل في القرن الثامن عشر، لكن أغلبية الكنائس المنشقة لم تكن داعية فصل.

---

(12) Daniel L. Dreisbach, «“Sowing Useful Truths and Principles”: The Danbury Baptists, Thomas Jefferson, and the “Wall of Seperation”,» *Journal of Church and State*, vol. 39, no. 3 (1997), p. 456.

كان مبرر استثناء جفرسون للكهنة من البرلمان التفرّغ للحياة الروحية، لكنه في الحقيقة أيّد مبدأ الفصل. ومنذ البداية، في وقت طالب فيه الجمهوريون بفصل الكهانة عن الوظائف السياسية والعامة فدراليًا، فإنهم شحنوا سياساتهم العلمانية بالمشاعر الدينية. وغالبًا طرحوا أفكارًا خلاصية، أي تعاملوا مع السياسة كوسيلة للخلاص، وقرنوا مصطلحات من الثورة الفرنسية، ولا سيما من خلال كتابات توماس باين، بتجديد الإنسان.

كان جفرسون عمليًا معاديًا للكهنوت ويخشى من سيطرة نوع من بابوية بروتستانتية على كونيكتكت. وتكلم على العمل فيها بصيغة تحريرها من الظلمات، وخلاصها بالنور والحرية. واعتبر أن الوعّاظ يتجاوزون واجباتهم وتخصصهم حين يعظون في الكنيسة بأمور أخرى غير الدين والأخلاق. فهم كمن يتكلم في الفيزياء والكيمياء من دون أن يكون متخصصًا بهما[13]. هكذا فهم جفرسون ومعاصروه هذا التعديل، ويبدو أن هذا ما قصدوه. والفصل مسألة أكبر من حظر سن قوانين تؤسس دينًا أو تمنع ممارسة دين. وعلى هذا التفسير الذي يؤكد فصل الدين عن الدولة أسس عدد كبير من قوانين المحكمة العليا الأميركية، وفهمُ الحرية الدينية أيضًا. والحقيقة أنه لم يخطر الفصل في بال المتدينين الذين أيّدوا التعديل، بل ما كان يهمهم عمومًا هو الحرية الدينية. ينطبق ذلك بشكل خاص على الكنائس البروتستانتية الإنجيلية (ومنها المعمدانيون وغيرهم). وفي رأي هامبورغر هكذا فهم البند في القرن الثامن عشر، أي كحماية للدين من تدخّل الدولة. أما جفرسون فسعى في تفسيره إلى حماية الدولة من مطالب الكنائس، أو ربما أراد حماية الأفراد من الكنائس[14]. ومن المعلوم أن جفرسون نفسه أصرّ على ألا ينتمي إلى كنيسة بعينها.

أتاح قانون فرجينيا هذا الحريةَ الدينية للديانات كلها بما فيها الفرق البروتستانتية والكنيسة الكاثوليكية والديانة اليهودية. ومن اللافت أن القانون يبدأ بتأكيد الإيمان بالله، وبأنه حق الإنسان العاقل الحر، بعبارة: «بما أن الله

---

(13) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 147-153.

(14) مطلب الحرية الدينية عند الكنائس الإنجيلية لا الفصل، هو الفرضية الرئيسة التي يحاول فيليب هامبورغر إثباتها في كتابه. وهو يضعها في بدايته: المصدر نفسه، ص 4-6.

الكلّي القدرة خلق العقل حرًا...»، ويتابع بنفَس تنويري مُستعار من لوك وغيره: «إن المحاولات كلها للتأثير فيه (أي في العقل الحر) بالعقوبة والحرمان من الحقوق المدنية تؤدي إلى النفاق، وإن الله كلّي القدرة الذي يحكم على العقل والبدن، لم يختر أن يفعل ذلك، وترك الإنسان حرًا...» إلى آخر المقدمة.

هكذا نجحت ربوبية أو تأليهية توماس جفرسون وماديسون، بالتحالف مع المعمدانيين المعارضين في فرجينيا والمطالبين بالحرية الدينية، في تأسيس فكرة فصل الكنيسة عن الدولة وتأسيس الحرية الدينية في ولاية فرجينيا، وهو ما أدّى إلى تحييد الدولة عن دعم الكنائس الإنكليزية الاستعمارية الثلاث: الأنغليكانية والمشيخية (Presbytarian) والمجمعية (Congregational). كانت هذه أول دفعة ليس لعلمانية الدولة فحسب، بل أيضًا للفرق الدينية الإنجيلية غير المنضوية إلى هذه الكنائس. ومع ذلك حافظت ولايات معينة، ولا سيما في شمال شرق الولايات المتحدة، في الممارسة العلنية على البروتستانتية كديانة شبه رسمية، فمنعت غير المسيحيين والمُلحدين من تولّي الوظائف العامة.

هنا أيضًا بدأ يتطوّر تقليد تنسحب فيه الكنائس الإنجيلية المتطرفة من الدولة وتعمل بشكل عام في تبشير المجتمع برؤى أُخروية وأخلاقية وغيرها. ففي هذه المرحلة بعد الاستقلال لم تبحث الكنائس الأصولية عن أن تكون أميركا «مدينة فوق جبل» ونورًا لأوروبا[15]، بل حذّرت باستمرار من «سدوم وعمورة»، أي إنها اتخذت موقفًا أخلاقيًا توضيحيًا يدعو المجتمع للعودة إلى الدين.

الدليل على أن التعديل الأول نص على الحرية الدينية والاستقلال عن الدولة (لا على الانفصال عنها كما أراده جفرسون وفسّره لاحقًا)، هو منح الدين مكانة لا يمكن أن يقبلها أحد في الولايات المتحدة المعاصرة. لذلك كان بإمكان قاضي المحكمة العليا في العقد الثالث من القرن التاسع عشر

(15) عن مغزى هذا التعبير التوراتي، والشعور بالاصطفاء الذي خلط السياسة بالدين، والمسيانيات بعضها ببعض في السياسة الأميركية الراهنة، انظر استخدامه الموفّق في عنوان كتاب طارق متري عن الموضوع: طارق متري، مدينة على جبل؟: عن الدين والسياسة في أميركا، مقدمة غسان تويني (بيروت: دار النهار للنشر، 2004).

أن يقرر أن المقصود بالفصل عن الدولة هو تعددية الكنائس البروتستانتية... لكن مبادئ المسيحية تبقى هي السارية في تفسير القانون[16]. وبالنسبة إلى القاضي جوزيف ستوري مثلًا، كانت الغاية من التعديل الأول استبعاد التنافس بين الطوائف المسيحية، أما المسيحية بشكل عام فيجب أن تلقى التشجيع من الدولة، لأن الإيمان بحالة مستقبلية من الثواب، والعقاب أمر لا غنى عنه لاستتباب العدل[17]. وكان هناك في هذا السياق 37 من أصل 42 ولاية ظلّت تقر حتى عام 1890 سلطة الله في ديباجة دساتيرها أو في متن نصوصها[18]. وأعلن قرار للمحكمة العليا صدر بالإجماع في عام 1892 أن من يريد أن يصف الحياة الأميركية كما تعبّر عنها قوانينها وأعمالها وأعرافها ومجتمعها، فإننا نجد في كل مكان إقرارًا واضحًا بحقيقة واحدة: «أن هذه أمة مسيحية»[19]. عند تفسير التعديل الأول في قرارات المحكمة العليا المتعاقبة استبدل الفصل القاطع بالحدود غير الواضحة والمتغيرة بحسب السياق. ومن الواضح أن مسألة الفصل كما أشار إليها جفرسون لم تكن هي السائدة في مرحلته، ولا في ما تلا من تفسيرات المحاكم[20].

كانت المؤسسة البروتستانتية المهيمنة تجمع مصطلح «الحس المشترك» أو «العقل السليم» التنويري إلى النص التوراتي والإنجيلي مع نظرة بيكونية إلى العلم (من فرانسيس بيكون)، ولا ترى تناقضًا بين العلم والدين. وشنّت مؤسسات دينية عدة في العقد السابع من القرن التاسع عشر حملات لتحويل هذا الموقف الديني البروتستانتي المهيمن الثقافي المنتشر إلى برنامج سياسي يهدف إلى تغيير الدستور، حيث أسّست جمعية إصلاح هدفها إشهار ولاء الدولة والأمة للمسيح، وتؤكد أن التعديل الأول للدستور يعزز الدين

---

(16) كازانوفا، ص 71.

(17) المصدر نفسه، ص 72.

(18) Christian Smith, «Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life,» in: Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. 26.

(19) المصدر نفسه.

(20) Hamburger, pp. 7-10.

ويشجّع على الحياة الدينية في المجتمع. وفي المقابل قامت حركة مضادة واسعة شكّلها العلمانيون المؤمنون بالتنوير بصيغة «التقدم» وتحرير الدولة من الدين، وأطلقت حملة ضد هذا التيار.

في كانون الثاني/ يناير 1873 اجتمع 500 شخص في نيويورك في مؤتمر وطني دعت إليه رابطة الإصلاح الديني (National Reform Association) (NRA)؛ بهدف الدعوة إلى تعديل دستوري يعترف بالله كمصدر لجميع السلطات، والسيد المسيح كحاكم رئيس، والكتاب المقدس كضابط للسلوك الوطني[21]. ورأى المؤتمرون والرابطة عمومًا في ما بعد أن هذا المطلب لا يتناقض مع مبدأ منع تأسيس كنيسة الوارد في التعديل الأول للدستور لأنه ليس موجّهًا إلى كنيسة محددة، لكنه يُشجّع على الحياة الدينية في المجتمع ويمكّن من سن قوانين ضد التجديف، ويسمح بالصلاة في المدارس وبتمويل مدارس الأحد من أموال الضرائب. كانت هذه إذًا مبادرة لا تفصل الدين عن الدولة وإنما الكنيسة عن الدولة فحسب، وتدعو عمليًا إلى مساهمة الدولة في تعزيز الحياة الدينية.

في مقابل ذلك عُقد في عام 1876 مؤتمر الرابطة الوطنية الليبرالية (National Liberal League) (NLL)، بهدف الحفاظ على قيم أميركا ومُثُلها المؤسّسة. واقترح المؤتمرون تعديلًا معاكسًا للدستور يركّز على مبدأ فصل الدين عن الدولة، ويزيل الغموض عن تفصيل التعديل الأول. وقاد الرابطة ليبراليون بروتستانت ويهود ووحدويون قدّموا أنفسهم بشكل صريح كعلمانيين، وهكذا طُرح النقاش في شأن هوية أميركا هل هي علمانية أم مسيحية؟ ومهما يكن هذا النقاش مهمًا وذا دلالة، فإنه بقي برأينا بعيدًا عن التيار الرئيس في المجتمع الأميركي الذي رفض حسم هذا النقاش. وبقيت الدولة أكثر حيادية في شأن الدين مما أراده المؤتمر الأول، وبقي المجتمع أكثر تديّنًا من تصورات المؤتمر الثاني.

---

(21) Tisa Wenger, «The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective,» in: Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2010), p. 87.

ركّز مؤتمر الرابطة الليبرالية على رفض أي امتيازات لدين الأكثرية على حساب ديانات الأقليات، وعلى دعوة الدولة إلى تأسيس سياستها وإدارتها على أساس علماني بشكل كامل. ولهذا طالب بتعديلٍ دستوري يزيل الغموض القائم في التعديل الأول، وكتب رئيسها فرانسيس آبوت (Francis Abbot) مرات عدة عن احترام الدين الخاص للمواطن على الرغم من اعتقاده، واعتقاد الرابطة أن الدين خرافات. وفي عام 1885 سُمّيت الرابطة باسم آخر هو الاتحاد العلماني الأميركي (American Secular Union)، وتحوّل في الواقع إلى حركة أقلية غير مؤثرة.

خلال هذا الصراع دخل مصطلح العلمانية إلى أميركا. فقد أعادت الرابطة تقديم الآباء المؤسسين لأميركا كأشخاص علمانيين، وادّعى أعضاء الرابطة عمومًا أنهم يحترمون رجال الدين والتدين الفردي، لكنهم في الوقت عينه هاجموا الدين كوهم خطير، وقاموا بإسقاط العلمانية على التاريخ الأميركي بأثر رجعي.

كان هذا بعد عام 1870[22]، إذ لم يكن هذا التعبير قائمًا في ذهن من أعدّوا الدستور الأميركي، وكان جلّهم علمانيين بمفاهيم عصرنا، لكن مصطلح العلمانية استخدم للتعبير عن وعي «نضالي» لواقع الدستور هذا في سياق رفض محاولة إشهار علاقة رسمية بين الدين والدولة والأمة في نهاية القرن التاسع عشر. واستمر هذا العمل العلماني «الثوري»[23] ليشمل مناحي الحياة العامة، ولا سيما تحرير التعليم من قبضة البروتستانتية في العقد الثالث من القرن العشرين[24]. وهذا يعني أن العلمانية المعلنة في أميركا برزت في سياق عمل واعٍ ذي برنامج، لا كجزء من عملية تطور تلقائي.

(22) Smith, pp. 24-26.

(23) يرى كريستيان سميث في النص أعلاه أن العلمنة ليست عملية تدرّجية حتمية، تتطابق مع التحديث، وإنما هي عملية ثورية، أو حتى ثورة، يقوم بها وكلاء اجتماعيون عينيون ضد نظام الهيمنة الدينية، وأن عدم رؤية عينية هذا الفعل التاريخي في ظرفه، واللجوء إلى صيرورة عامة تدرّجية (Evolution) هي التحديث ذاته، ليسا نظرة صحيحة، وهما صيغة عامة أيضًا بقدر يجعلها لا تفسر الكثير. انظر: المصدر نفسه، ص 1-14.

(24) المصدر نفسه، ص 27.

منذ تأسيس الولايات المتحدة كانت أغلبية المسؤولين الأميركيين في مواقع أساسية في التربية والتعليم والقانون والسياسة والاقتصاد مؤلّفة من أعضاء في كنائس بروتستانتية، وفهم هؤلاء البروتستانتية كأساس للحضارة الأميركية. ويمكن القول إن القرن التاسع عشر شهد وجود مؤسسة بروتستانتية مهيمنة غير رسمية (أو شبه رسمية). وازداد الإيمان بأهمية الدين في المجتمع بعد الحرب الأهلية، إذ اعتقد كثيرون من السياسيين أن الدين وحده، أو الله وحده، قادر على توحيد الأمّة بعد مثل هذه الحرب. وكان الاعتقاد الرائج أن المسيحية فحسب يمكن أن تنجب دستورًا مثل الدستور الأميركي يحترم حقوق الفرد ويمنح الكنائس حرية ممارسة الدين بموجب التعديل الأول[25].

الحقيقة، اعتقد الأميركيون في القرن التاسع عشر، مثل المسلمين في أيامنا، أن العلمانية تعني العداء للدين[26]. وما زال المصطلح يحمل هذه الشحنة السلبية. لذلك لا تجد سياسيًا أميركيًا يقول عن نفسه إنه علماني على عكسِ السياسيين في الهند مثلًا، حيث قدّمت علمانية الدولة بشكل صريح كحلٍ للصراع بين الجماعات الدينية وكحكمٍ يدفع إلى التسامح بينها.

لدينا تفسير آخر لفصل الكنيسة عن الدولة من منطلق معاكس، لمؤرخ أميركي آخر هو فيليب هامبورغر الذي ينطلق من الرد على حملة علمانية لا دينية، ويقول إن فكرة الفصل لم تصبح فكرة شعبية حتى منتصف القرن التاسع عشر، حين قام المعارضون للكاثوليكية، ولا سيما تلك القادمة مع الهجرات المتأخرة من إيرلندا وغيرها، وهم في تلك المرحلة مولودون في أميركا بأغلبيتهم، بالإشارة إليها كمبدأ أساس في أغلبية دساتير الولايات الأميركية حتى تلك التي لم تنص عليه. وقد طالب هؤلاء، ومنهم ليبراليون وعلمانيون، بنصٍ واضح لفصل الدين عن الدولة، لأنه لا يوجد نص كهذا. لكن حين انحسرت الحملة عادوا إلى الادعاء أن البنود القائمة تعني الفصل في الواقع.

هنا يفهم ازدهار فكرة الفصل تاريخيًا عبر تطوّر أمثولة الاستقلالية الفردية، وحرية الضمير الفردي في المجتمع الأميركي، والخوف أيضًا من

---

(25) Wenger, pp. 91-92.

(26) المصدر نفسه، ص 89.

الكاثوليكية التي قامت الفرق البروتستانتية بشيطنتها، ولا سيما لناحية علاقتها بالدولة وتقييد الحرية الدينية الناجم عن ذلك، ولناحية مرجعية شخص هو البابا وتحديد هذه المرجعية لحرية المؤمن. وزادت المخاوف مع زيادة عدد المهاجرين الكاثوليك في القرن التاسع عشر، فاجتمعت إلى صراعات أخرى بين المولودين في أميركا والوافدين حديثًا. ورُبطت فكرة الاستقلالية الفردية بالهوية البروتستانتية التي أصبح الحفاظ عليها واجبًا في مواجهة الهجرات من البلدان الكاثوليكية. وبلغ التشكيك في وجود استقلالية فردية عند الكاثوليك نتيجة ولائهم للبابا حد التساؤل عن حقهم في الانتخاب، وهي التعليلات نفسها التي سيقت في بريطانيا، لكنها لم تؤدِّ إلى حرمانهم من هذا الحق في الولايات المتحدة.

كان الفصل يعني وضع قيود على الحكومة والكنائس، ليس بعدم ذكر الدين في القرارات والتشريعات فحسب، بل أيضًا بالتشكيك في شرعية تدخُّل الدين والكنائس في التجنّد والتجنيد لدعم تشريعات معينة، أو في تبريرها تبريرًا دينيًا، وعدم تحويل مؤسسات كنسية أيضًا حتى لو كانت معايير التمويل علمانية وتنطبق على نشاط اجتماعي أو خيري ما تقوم به كنيسة. ويتضمن ذلك بالطبع تمييزًا ضد الكنائس المنظمة، وتفضيلًا واضحًا للتديّن الفردي الذي لا يُحرم من النشاط أعلاه. وهذا التحول هو تغيير في تفسير الفصل من تأكيد الحرية الدينية إلى تقييدها. وكان هذا موضوع صراع خاضته الكنائس ضد هذا النوع من الفصل[27].

في المقابل ظهرت العلمانية (laïcité) كفكرة مقاتلة واعية لذاتها تنتشر بصفتها هذه في مرحلة الجمهورية الثالثة الفرنسية، ولا سيما في اعتبار الدولة كيانًا أخلاقيًا ووسيلة تعليمية. فللدولة في فكر الثورة الفرنسية منذ روسو سيادة أخلاقية أساسها الحرية، ولاهوت عقلاني مثل الذي قال به كانْت. وإذا اجتمعا معًا يصبح من حق الدولة نشر الفكر العقلاني في المجتمع، وكذلك الأخلاق العامة... وهذا بالضبط ما فكّر فيه آباء الجمهورية الثالثة، لناحية كون الدولة حاملةً لرسالة، وليست كيانًا محايدًا.

---

(27) Hamburger, pp. 10-14.

يظهر الفرق جليًا بين منطق حياد الدولة وحماية الحريات الدينية ومنطق آخر للدولة باعتبارها صاحبة رسالة علمانية في النقاش الذي دار في بداية هذا القرن في شأن ارتداء تلميذات مسلمات الحجاب في المدارس الفرنسية، نقاش يمكن تصوّره ربما في المدارس الأميركية ذاتها، لكن ليس في تشريع للدولة بمنع ارتداء الحجاب.

ما زال منطق الجمهورية الفرنسية هذا يدفعها إلى سن قوانين، مثل قانون منع ارتداء الحجاب في المدارس في عام 2004[28]. وبُرِّرت هذه الخطوات بضمان المساواة بين العقائد وضمان الحرية الدينية. والحقيقة أن هذه الخطوات لا تساوي بين العقائد، لناحية حريتها الدينية، بل لناحية موقف الدولة السلبي من المظاهر الدينية؛ فهي تعتبر ارتداء الحجاب في المدرسة رسالةً إشكالية تتضمن المجاهرة بدين الشخص في مؤسسة علمانية تساوي بين المواطنين. ولنلاحظ أن العلمانية في حالة فرنسا تقوم على المساواة بين المواطنين، لا بين الديانات. فهذا النوع من العلمانية يحيّد الدين في شؤون الدولة، ولا يحيّد الدولة في شؤون الدين[29].

ثمة علاقة بين المدّ العلماني في فرنسا منذ عام 1989 ومسألة الأقليات المسلمة فيها. هذا المد العلماني الأخير يرتبط بالتأكيد بالتعصب الفرنسي القومي، ويحوّل العلمانية المتشددة، أو الحازمة، إلى مسألة هوية قومية فرنسية في مقابل ثقافة الآخر الدينية التي حملتها موجات المهاجرين الذين أصبحوا

---

(28) تبعه في عام 2011 قانون يمنع ارتداء النقاب في المجال العام، بما في ذلك في الشارع لأنه يمنع التعرف إلى هوية الشخص.

(29) سمّي القانون الذي يمنع ارتداء الحجاب في المدارس العامة بقانون ستاسي. وكان برنار ستاسي (Bernard Stasi) محكومًا بسيادة الدولة وسيطرتها، لا بقضية القيم الجمهورية العلمانية، وهو رئيس اللجنة التي عيّنها الرئيس الفرنسي جاك شيراك لفحص قضية الحجاب في عام 2003، والتي اقترحت منع العلامات الدينية ومنها الحجاب في المدارس العامة. وكان جان بابو هو الشخص الوحيد الذي صوّت ضد توصيات اللجنة. وبيّنت الباحثة يولاندا يانسن أن منطلق اللجنة لم يكن منطلقًا أيديولوجيًا متعلقًا بأيديولوجيا علمانية شاملة، أو بعلمانية حازمة ومتشددة، بقدر ما كان منطلقًا سياسيًا أمنيًا، إذ طُرحت في اللجنة مسألة التعارض بين الحرية الدينية والنظام العام وضرورة إرسال رسالة واضحة لصعود الإسلام السياسي في فرنسا. انظر: Yolande Jansen, «Secularism and Security: France, Islam, and Europe,» in: Cady and Hurd, eds., p. 77.

فرنسيين، والتي باتت تحتل حيّزها في مجاله. وعمومًا تبلورت حدود فكرة أوروبا العلمانية المعاصرة في مقابل «الإسلام» عبر مفاصل مثل الثورة الإيرانية وقضية سلمان رشدي وقضية الحجاب في فرنسا وقضايا هجرات المسلمين عمومًا. وبدت في هذه السياقات كأنها دفاع عن التنوير والهوية الأوروبية ونمط العيش.

بطبيعة الحال تتلخص مطالب المهاجرين المسلمين في أوروبا في المجال الديني بالحرية الدينية، وسواء أكانوا يؤمنون بالحرية الدينية أم لا، فإنهم يطالبون بها عمليًا، وهذه ممكنة فحسب في ظل علمانية محايدة غير متشددة.

خلافًا لفرنسا مثلًا، وكما في بريطانيا، لا توجد في الولايات المتحدة قيود على إظهار الطلاب تديّنهم، أتعلق الأمر بارتداء الحجاب أم القلنسوة اليهودية وغير ذلك. وحين مُنعَ ارتداء الحجاب في حالة واحدة في أكاديمية بنجامين فرانكلين للعلوم في أوكلاهوما، تدخّلت الدولة لمصلحة الطالبة. كان ذلك في نيسان/ أبريل 2004. هذا في وقت جرى فيه منع ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، وثار نقاش غير مسبوق في شأن الحرية الدينية منذ بداية القرن العشرين. وكما ذكرنا سابقًا، صدر في فرنسا في آذار/ مارس 2004 قانون يحظر ارتداء أي إشارات وملابس يُظهر الطلاب من خلالها انتماء دينيًا ما في المدارس الابتدائية والثانوية والعالية كلها. هذا في حين لم يكن في تلك الفترة في فرنسا أكثر من 1500 طالبة مسلمة يرتدين الحجاب. لكن رفع القيود هذا أسّس على حرية الديانة والاعتراف بالتعددية الدينية كجزء من الحريات الشخصية.

هو تقليد عزّزته المحكمة العليا إلى درجة الاعتراف بالموانع الدينية ضد الخدمة العسكرية، ليس ذلك فحسب، بل بتوسيع مفهوم المذهب الديني الذي يمكن أن يلجأ إليه الفرد في تبرير رفض الخدمة العسكرية. ففي عام 1970 أصدرت المحكمة العليا الأميركية قرارًا بقضية إليوت آشتون ويلش، سمح بإعفائه من الخدمة العسكرية. وكمنت أهمية القرار ليس في الإعفاء من الخدمة العسكرية فحسب، بل في اتساع الاعتراف بالمعتقدات الدينية أو المذاهب التي يمكن أن يعتنقها الفرد للوصول إلى غايته هذه.

ثمة اختلاف بين مواقف المحكمة العليا والكونغرس في هذه الشؤون، فالمحكمة العليا مثلًا أيّدت موقف الجيش الأميركي بمنع إظهار الرموز الدينية في حالة القلنسوة اليهودية مثلًا للحفاظ على الزي الرسمي وعلى تجانس الجيش وتناسقه باعتباره مؤسسة غير عادية وغير مدنية إذا صحَّ التعبير. لكن الكونغرس، لأسبابه السياسية الأقرب إلى المزاج والرأي العام، مرّر تشريعًا يُلغي قرار المحكمة العليا[30]. ويمكن التنظير لهذه السياسات ليبراليًا؛ فبشكل عام، يُعتبر إظهار الرموز الدينية في الولايات المتحدة جزءًا من حق التعبير عن الهوية الفردية، أو الشخصية، أو حتى عن الحق بممارسة الشعائر الدينية. فهو قد يوسّع تفسير الشعائر ليشمل حق الظهور بمظهر خارجي محدد. وهذا ما يفعله بعض المتدينين الذين يعتبرون المظهر الخارجي، أو إظهار الانتماء أو المعتقد بالزي أو الرموز شعيرة دينية، أو واجبًا دينيًا في الواقع.

ويبقى المنطلق في الولايات المتحدة هو الحرية الدينية، وعدم مقاربة الدين من الدولة كأنه ظاهرة سلبية. ومنذ البداية، بعد الاستقلال، فصل قانون فرجينيا الكنيسة الأنغليكانية عن الولاية. وفي الواقع لم يضطر المؤسسون الأميركيون إلى فصل الكنيسة عن الدولة بواسطة أيديولوجيا علمانية مقدّسة جديدة في مكانها، لأن الكنيسة والدولة لم تكونا موحّدتيْن أصلًا فيها، والدولة التي كانت قائمة وراء البحار هي بريطانيا التي قامت الثورة ضدها. وكان من السهل تأسيس الدولة على إيمان ديني ومتنوّر في الوقت عينه، يخلط بين الفضائل الجمهورية والإيمان بالله. وقبل الاستقلال قامت الكنائس في البداية بدور الوسيط التقليدي، ثم انطلقت الفرق البروتستانتية الطهرانية في عملية تبشيرية تتعامل مع المجتمع على أنه غير مؤمن وتسعى إلى تبشيره كي ينضم إلى الكنائس طوعيًا. فهذه الكنائس لم تؤمن بأن الإنسان يولد في كنيسته (الطائفة) بل عليه أن يختارها طوعًا بإيمانه. وما لبثت الكنائس الممأسسة الكبيرة أن عادت لتؤدي دورًا في الاستقرار بعد كل موجة صحوات من هذا النوع، لكن بعد أن قبلت مبدأ الحريات الدينية واتجهت إلى القيام بدور في المجال العام بدءًا بالتعامل مع رعاياها من أتباع الكنيسة (Laity) كمواطنين (Citizens).

---

(30) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، ترجمة ندى السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 85.

انكفأت الكنائس البروتستانتية الأميركية والحركات الاجتماعية المرتبطة بها عن الفعل السياسي بين ثلاثينيات القرن الماضي وسبعينياته، لكنها عادت إلى المجال العام بقوة في العقود الأخيرة من القرن. عادت الكنائس الإنجيلية إلى النشاط الاجتماعي المكثّف في بدايات القرن العشرين كردة فعل حديثة على علمنة مجالات حياتية مختلفة، ولا سيما التربية والتعليم وإدخال النظرية الداروينية في المناهج، وضد ازدياد تأثير الكاثوليكية في المدينة الأميركية، إضافة إلى الليبرالية الحديثة وغيرها. وفي بداية القرن العشرين نشأت الأفكار الأصولية بالتسمية المحددة هذه، فصدرت في هذه المرحلة كراسات تحت عنوان (The Fundamentals)، أي الأصول والأسس بين عامي 1910 و1915. وتولّدت منها أول مرة في التاريخ تسمية «الأصولية» (Fundamentalism) التي أصبحت تُسقط على تيارات الإسلام السياسي في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

كانت الحملات الدينية الأصولية تبدأ بالوعظ الديني ضد مظاهر لاأخلاقية من نوع الإفراط في شرب الخمر أو الزنا وغير ذلك، إلى العمل من أجل سن قوانين تحظر مثل هذه الظواهر. وكانت أول مرة تتحالف فيها كنائس إنجيلية مع حزب جمهوري في عام 1928. وحقق تحالف مثيل انتصارًا بعد أكثر من نصف قرن حين أوصل رونالد ريغان إلى البيت الأبيض. ففي بداية ثمانينيات القرن العشرين كانت منظمات كبرى للحركات الاجتماعية البروتستانتية التي أصبحت اليمين المسيحي الجديد قد أُسست، وهي «الأغلبية الأخلاقية» و«الصوت المسيحي» و«المائدة الدينية المستديرة».

ثمة موجات واضحة أو دورات من الصحوة الدينية وردات الفعل العلمانية والصحوات التي تليها. وبعد كل دورة من هذا النوع يطرأ تغيّر ما على فهم معنى العلمانية ودور الدين في المجال العام.

انتقل الأصوليون من الدعوة الدينية المجتمعية إلى التأثير مباشرة في الانتخابات والسياسة لسن قوانين. مع أن الكنائس نفسها كانت قد عارضت نشاط القساوسة السياسي في ستينيات القرن الماضي، ولا سيما نشاط القساوسة السود الذين نشطوا في حملة الحقوق المدنية. فمن سخرية التاريخ أن الأنموذج

الذي اتبعه القساوسة اليمينيون الإنجيليون في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، هو أنموذج مقلوب عن الذي سبق وعارضوه، حين قدّمه القساوسة السود و القساوسة البيض المتضامنون معهم في حملة الدفاع عن حقوق السود في الولايات الجنوبية في الولايات المتحدة في تلك الفترة العاصفة.

في ستينيات القرن العشرين ظهرت في الكنيسة الأنغليكانية في أميركا طلائع تنظير منفتح يدعو إلى عودة الكنيسة إلى العمل في المجتمع. ولم يكن التنظير أصوليًا بل أخلاقيًا، يدعو إلى العودة إلى المجال العام باعتدال. وهو تنظير مضاد للأصولية في الواقع، لكنه يدعو أيضًا إلى العمل في مجتمع غير متديّن. وارتكز هذا التنظير على قلق مسيحي نشأ في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة زعزعة اليوتوبيات التنويرية، وزعزعة الرؤية الدينية (بمعنى التشكيك في العناية الإلهية ومعناها) في مرحلة الجرائم النازية أيضًا. فقد ظهرت أفكار تحاول تأسيس «مسيحية بلا دين» تأخذ من قيم المسيحية فكرة العمل من أجل الغير في هذا العالم وفكرة المحبة، وتبحث عن الله في العالم ذاته، لا خارجه، بما يُعيد النظر بفكرة ذاتية الله ككائن مشخصن نتخيّله في السماء. وتسرّب بعض هذه الأفكار إلى الكنيسة بعد نشر ترجمة إنكليزية لرسائل رجل دين وثيولوجي ألماني شاب كان كتبها من سجنه في ظلِّ الحكم النازي[31]. إنه اللاهوتي ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhöeffer) (1906-1945) الذي أعدمه النازيون في عام 1945. وكان دعا المسيحيين إلى ممارسة الدين عبر عمل الخير في العالم والالتحام بإرادة الله فيه. وآمن بأن الكنيسة تختلف عن بقية الديانات بفكرة الصلب التي ظهر فيها الله كمسالم وعاجز، وهذا يعلّم أتباعه أن يعتمدوا على أنفسهم، لا على فعل عناية أبوية منه. وتحوّلت أعماله إلى كلاسيكيات في الحداثة.

دفعت هذه الأفكار التي ذكَّرت بأفكار شبينوزا عن الله (كطبيعة خلاقة (Natura Naturans) قائمة في الكون) إلى تنظيرات عدة، أهمها تنظيرات أثارت نقاشًا في الستينيات ونشرها أسقف أميركي في عام 1963 في كتاب بعنوان

---

(31) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Hrsg. von Eberhard Bethge (München: C. Kaiser, 1970).

Honest to God (مخلص أو صادق لله). وقد حاول الكاتب جون روبنسون أن يجد في روح المسيحية أساسًا للإيمان بالله من دون دين منظم.

كما انتشر في القرن التاسع عشر التحليل النقدي للنصوص الدينية كحاوية لأساطير، وجرى تفسيرها رمزيًا وتربويًا، بعد أن رفضت فكرة اعتبارها حقائق تاريخية. أما السؤال في القرن العشرين يجب أن يكون في رأيه تخيّل الدين والإيمان من دون أساطير. كما دفع روبنسون بقوة باتجاه التخلي عن فكرة الألوهية المشخصنة فوق العالم، ووجود الذات المنفصلة عن العالم، التي لا توجد طريقة لفهمها[32]. ولا شك في أن هذه النزعة تتفق مع نزعات علمانية من القرن التاسع عشر عند فيورباخ ونيتشه لنقد الإله المشخصن، الأب الذي يمنع تحرر الذات الإنسانية (عند فيورباخ) ويستعبدها (عند نيتشه). والفرق بين هؤلاء والمسيحيين هو في رؤية طبيعة هذا الأب. لذلك لا يكنّي روبنسون هؤلاء بالملحدين (Atheists)، بل بـ «اللاإلهيين» (Anti-theists). لكن الحل عنده لا يكمن في تأليه الإنسان، كما عند نيتشه (موت الإنسان عند نقّاده ومفسريه) بل في البحث عن الله في فعل الخير في العالم، وتحديدًا في عالم غير متديّن. وهذه هي وظيفة الكنيسة الأخلاقية والمعتدلة في الحداثة.

لدينا إذًا نماذج لاهوتية تدفع إلى العمل في المجتمع بدوافع أخلاقية أو تديّن فردي، أو دينية معتدلة. ولدينا أيضًا دوافع كنسية للعمل المؤسسي من خلال قبول واقع الانفصال القائم، مثلما لدينا نماذج أصولية ترفض حالة الانفصال.

إن المقدمة لتدخّل الأصوليين في السياسة هي عادة أنواع من نبوءات الغضب، من نوع تلك التي قدّمها جيري فالويل وأمثاله عن مصير أميركا إذا استمرت في سياستها الليبرالية التي تقود إلى الانحلال الأخلاقي داخليًا من جهة، والضعيفة أمام الشيوعية خارجيًا من جهة أخرى. والهدف هو بناء أمّة واحدة قوية مسيحية لحماية الله. والأنموذج لهذا هو كتاب فالويل الذي حقّق

---

(32) John A. T. Robinson, *Honest to God*, with Essays by Douglas John Hall and Rowan Williams, 40th Anniversary ed. (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002), pp. 29-44.
طُبعت هذه النسخة في الذكرى الأربعين لصدور النسخة الأصلية.

أرقامًا قياسية في المبيعات والمعنون باسم اسمعي يا أميركا (*Listen, America*) الصادر في عام 1980، والذي يقدّم لائحة طويلة من مظاهر الانحلال الأخلاقي والجريمة والفقر والعنف والرذيلة بشكل عام في الولايات المتحدة، و«مظاهر الضعف» التي أبدتها السياسة الخارجية الأميركية من منظور الأصوليين في مرحلة كارتر، ولاسيما بعد الثورة الإيرانية. في تلك المرحلة أيضًا بدأ صوغ الإسلام كعدو في الدعاية الشعبوية للكنائس الإنجيلية.

حصل للكنائس الإنجيلية البروتستانتية ما يحصل للسلفيين عمومًا حين يخرجون من حالة الاهتمام بمراعاة أصول الدين في الحياة اليومية كجماعة مختارة من الله، أو كصفوة رافضة العالم، إلى العمل المباشر، لا في المجتمع فحسب، بل في السياسة بشكل عام. فالتورّط في العمل السياسي المباشر يؤدي إلى تغييرات في لغتها، وإلى تبنّي تسويات وصياغات يمكن أن يسمعها الآخرون ويفهموها في المجال العام. ومن هنا تحصل انشقاقات في هذه الحركات في شأن التمسك بالمبادئ والأصول. ويعود بعضها إلى الحفاظ على حياة دينية متزمتة بمعزل عن التأثير الخارجي، وآخر يتحول إلى يمين سياسي يعمل من أجل الحفاظ على التقاليد ونمط الحياة الأميركي وغير ذلك.

تنشأ أيضًا تيارات تدعو إلى إقامة دولة دينية ديمقراطية مسيحية، لكن الحركات الدينية السياسية التي تدعو إلى دولة دينية تتحول في حالة الولايات المتحدة والمجتمعات الصناعية بشكل عام، حيث تمأسست الدولة العلمانية، إلى حركاتٍ هامشية. وعلى الرغم من أن الحركات الإنجيلية تُعيد اكتشاف الكالفنية، فهي غالبًا ما تتبرّأ من نيّة إقامة دولة دينية، وتعلن بشكل دائم احترامها الدستور، بما فيه فصل الدين عن الدولة ومبدأ الحرية الدينية. لكنها لا تخفي رغبتها في أن تقر الدولة بأصولها التوراتية المسيحية اليهودية وأن تعتبر أن قيَمِها هي هذه القيم. والحقيقة أن الرؤساء الأميركيين منذ تلك الفترة يكررون في الواقع إقرارهم هذا.

كدليل على التسييس الكامل لهذه الحركة الجديدة، فتحت حركة «الأغلبية الأخلاقية» أبوابها للكاثوليك واليهود والبروتستانت والمورمون. ومع أن قادتها إنجيليون بروتستانتيون، فإن هدفها هو التأثير في مجمل المجتمع باتجاه

يميني. ويلاحظ بالطبع أنها لم تكن مفتوحة للمسلمين، لأن قادة هذه الحركة يدركون أن الدولة لا يمكن أن تعود بروتستانتية، لكن بالإمكان تشكيل أغلبية يمينية تقودها النزعات الأصولية الإنجيلية وتعتبر الآخر الذي تُنظِّم ضده هو الإسلام، لا الكاثوليك أو اليهود الذين كانوا ذات مرة هم الآخر بالنسبة إليهم.

أما الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة التي تمسّكت بفصل الدين عن الدولة بمعنى الحرية الدينية أكثر من غيرها، فاتجهت في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته إلى طرح مواقف في المجال العام على أساس الإقرار بهذا الفصل، وبحق الكنيسة في الوقت عينه بالتأثير في المجال العام، وذلك في قضايا مثل الحرب والسلام والعدالة الاجتماعية وسياسات الإجهاض وغيرها.

تدور في الولايات المتحدة حروب ثقافية في شأن الدين تشتعل أوارها وتخمد من حين إلى آخر، لكنها ليست حروبًا ثقافية بين الدين والعلمانية كما في ألمانيا أو فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل تكاد تكون كلها حروبًا بين صيغ مختلفة للديانة الأميركية؛ إنها صراعات بين ادعاءات وصيغ مختلفة من «الصلاح والاستقامة». الولايات المتحدة، بحسب وصف ديفيد مارتن، «دولة متديّنة عبرية ومحبة للسامية[33]، تقدمية ومتمتعة بالعناية الإلهية، متنوّرة وتقية، متدينة في علمانيتها وعلمانية في تديّنها، دنيوية وخلاصية، بروتستانتية في كاثوليكيتها وتُعزز الحياة الأبدية، لا بالإيمان بقدر ما هو بالحقوق الطبيعية»[34]. هذا التصور عن أميركا تصور أيديولوجي بقدر ما هو توصيف لواقع، لأنه توصيف لتصوّر أميركا عن ذاتها. وهو أساس ادعاء الاستقامة والتنور والتدين ونصرة المظلوم، وهو في الوقت نفسه الأساس الذي قد يشكّل أساسًا لتبرير الظلم وعدم الاستقامة مثل أي أيديولوجيا تبريرية. لكنه في الحالات كلها تأكيد ديانة أميركية وتديّن أميركي. هنا نجد أيضًا مصدر تلك السذاجة الأميركية المختلطة بالواقعية السياسية والاندهاش الأميركي المعروف من أن الشعوب الأخرى ترى جوانب مظلمة في السياسة الأميركية، والصدمة

---

(33) محبة السامية تقليد يمتد إلى أميركا من البروتستانتية الهولندية والإنكليزية، وأضيف إليه الشعور بتأسيس إسرائيل جديدة بواسطة الاستيطان في «أرض موعودة».

(34) David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), p. 101.

غير المصطنعة من الهجومين الانتحاريين على برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك. فأميركا تجمع بين الاعتقاد شبه الديني بأنها على حق، والإيمان بأن من حقها أن تستخدم القوة ضد من تعتبرهم أشرارًا.

من الواضح أن الأنموذج الأميركي المتضمن حرية الدين (لا حرية أي دين في البداية، ولا الحرية من الدين بالضرورة) هو إلى حدٍّ بعيدٍ ردة فعل على ممارسة القمع الديني، والملاحقة الدينية في أوروبا ما قبل العلمانية. وعلينا أن نضيف هنا تحفّظًا تاريخيًا لا يقبل بفرض مقولة منتشرة في الحاضر على التاريخ السابق بأثر رجعي. فلم تكن الحرية الدينية والتسامح من الأمور السائدة في بداية تكوّن المستعمرات الأميركية، واستمر ذلك فترة طويلة في بعض الحالات.

لا يَصحُ القول إن الملاحقة الدينية في أوروبا أدت إلى التسامح الديني عند المستوطنين المهاجرين من أوروبا في المستعمرات التي أقاموها. فهذا ليس دقيقًا، لأن التسامح كان موجّهًا إلى الكنائس البروتستانتية المنشقّة والكثيرة في هذه المستعمرات، وليس عامًا تجاه أي دين، وبالتأكيد لم يكن ثمة تسامح تجاه عدم التديّن. لكن التسامح الديني تطوّر تدريجًا وبشكل متفاوت بين منطقة وأخرى. وكان الرد على القمع الديني في أوروبا بداية هو التسامح مع كثرة الكنائس البروتستانتية، والتعصب تجاه الآخرين (اليهود والكاثوليك)، مع تغير في تعريف الآخرين في المراحل التاريخية المختلفة، إلى أن ضمر تعريف الآخر الديني وتراجع التعصب ضده. وفي النهاية تحققت حرية دينية نسبية في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة أكثر من أي دولة أخرى في عالم اليوم كما يبدو.

وتتأثر الحرية الدينية والتسامح الديني بدرجة التديّن والوضع الاقتصادي والاجتماعي حتى حيث تمأسست الحرية الدينية والتعددية. فهي تنخفض كلما تدنّت البيئة الاجتماعية في السلم الاقتصادي الاجتماعي، وكلما تدنّت معدلات التعليم. وبالطبع تتأثر الحرية الدينية أيضًا بالمزاج العام والثقافة السياسية، ولاسيما حين يتعلق الأمر بحالة الحرب والتعبئة.

مثلًا يصعب تحديد نتيجة التحريض المتواصل على الإسلام بعد 11

أيلول/سبتمبر 2001، إذ لم تتحوّل علمانية الدولة الأميركية المحايدة بين الديانات والمذاهب إلى موقف معادٍ للإسلام رسميًا، لكن انتشرت في الثقافة النخبوية والشعبية أجواء معادية للإسلام والمسلمين، بما في ذلك في الكونغرس ودوائر صنع القرار، وفي الإعلام أيضًا. وأثّر المزاج العام الشعبي والشكّ الأمني في المسلمين في حرية ممارستهم شعائرهم الدينية على الرغم من عدم اتخاذ أي خطوة رسمية ضد الحرية الدينية، ولا حتى في ما يتعلق باللباس الديني وبناء المساجد وفتح المدارس وغير ذلك.

نشأت محاولات لتفسير التديّن في أميركا في إطار نظرية العلمنة بنماذج نظرية مستمدة من الواقع الأميركي ومتأثرة بثقافته. ونحن نعلم اليوم أن «الخيارات الدينية» تُعرَض في الولايات المتحدة كأنها خياراتٌ للتسويق. وراج تعبير «التفضيل» في وصف الخيار الديني بين خيارات دينية معروضة (Religious Preference)، وفي الخلفية البيئة ذاتها التي دعت عالم الاجتماع رودني ستارك إلى تطبيق قوانين الاقتصاد على التنافس بين الكنائس في الولايات المتحدة، مؤكّدًا أن فصْل الدين عن الدولة، مثل فصْل الاقتصاد عن الدولة، يؤدي إلى التنافس بموجب قوانين السوق. والتنافس يؤدي إلى الحيوية والانتشار، شرْط ألا يتحول إلى حرب. العلمنة هنا تعني التعددية التنافسية للخيارات الدينية، أو اللاعلمنة بالمعنى القديم للعلمنة. لكن ربما يصح ذلك في الولايات المتحدة، ويصح العكسُ بدرجة أقل في بلدان أخرى. ففي الدول الأوروبية التي تحتفظ فيها الكنيسة بطابعٍ رسمي، إما إلى اليوم (المملكة المتحدة) وإما حتى وقت متأخر (النرويج)، يكاد تأثير الكنيسة في حياة الناس والمجتمع يكون معدومًا. هذه تناقضات العلْمنة الطريفة.

لدينا مثلٌ ينفي ذلك تمامًا، ويُفنّد مثل هذه النظريات. ففصْل الكنيسة عن الدولة في فرنسا هو فصلٌ تام. لكن التنافس الديني الاجتماعي جامدٌ تمامًا، لأنه لم ينشأ منافسون دينيون للكنيسة الكاثوليكية التي ضعفت هي أيضًا. النظرية أعلاه تصحّ إذًا للحالة الأميركية. ومن الواضح أن الفصْل العلماني ذاته لا يفسّر خصوصيتها، بل ثمة خصوصياتٌ تاريخيةٌ أخرى، تجعل علمانيتها وتديّنها يختلفان عنهما في بلدٍ علماني مثل فرنسا.

سبق أن أكدنا في الانتقال من مبحث الدين إلى مبحث العلمانية وفي فصل التعريفات في الجزء الأول من هذا الكتاب (الدين والتدين) أن تعريف الدين جهدٌ علماني ناجمٌ عن محاولة فهم الدين عقليًا، وعن إمكانية تمييزه مما هو ليس بدين. لكن ذلك ليس كافيًا لشرح التغير الذي أحدثته السياقات الاجتماعية الحديثة، لأنها أنجبت أيضًا تعريفاتٍ علمانية المضمون لما هو ديني. وهي مطبوعةٌ بطابع النظام الاجتماعي القائم. وتطبيق «نظرية الخيار العقلاني» على الدين خير مثال على ذلك. ففي السياق الأميركي أنجبت العلمنة تعريفات للدين مُستقاةً من اعتباره خيارًا عقلانيًا. ونظرية الخيار العقلاني (Rational Choice Theory)[35] تعتبر أن سلوك الناس وسيلةٌ لتحصيل أفضل مردودٍ ممكنٍ من وجهة نظرهم في مرحلة معينة، وتفسّر الدين على أنه استثمارٌ أو سلوكٌ أداتي من هذا النوع، مع الفرْق أنه تعويضي، بمعنى أنه مختص بتحصيل تعويض على ما لا يمكن تحصيله في الحياة العملية. ويمكن أن يكون التعويض في الآخرة تعويضًا نفسيًا أو اجتماعيًا في الدنيا[36].

تُدخِل مقالة مهمة لستيفن وورنر في عام 1993 الخيار العقلاني بقوة إلى محاولة العلوم الاجتماعية فهم الدين، فيبيّن أن البردايم القديم المتعلق بالبحث عن معنى المقدّس وتجربته ورؤية العالم في تفسير التديّن والعلْمنة على حدٍّ سواء يصلح لشرح الظاهرة في دول ومجتمعات ذات مؤسسة دينية واضحة ذات سلطة مرجعية وسياسية كما في القرون الوسطى الأوروبية وإيران الحالية. أما حيث جرت عملية هدم وحدانية المؤسسة الدينية، كما في حال تأسيس الولايات المتحدة، فاتخذت الظاهرة في رأيه مسارًا آخر، وانتشر تعدد التديّن كأنه سوقٌ تتنافس فيه الديانات والمعتقدات بموازاة السوق الاقتصادية الرأسمالية[37]. وإضافة إلى ذلك، فإن الدين في هذه الحالة واحدٌ من المعروضات في سوقٍ ثقافية تنافسية تطرح خياراتٍ عدة.

---

(35) أصول النظرية عند غاري بيكر في تطبيق النظريات الاقتصادية على السلوك الإنساني والبناء على الفردية النفعية عند آدم سميث، وعلى النظرية التبادلية في علم النفس عند جورج هومانز وبيتر بلاو. انظر: Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

(36) لم نورد هذا التعريف في الجزء الأول من الكتاب بانتظار معالجته في السياق الأميركي.

(37) R. Stephen Warner, «Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,» *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 5 (March 1993), pp. 1044-1093.

بموجب هذه النظرية كما يطرحها مؤلفون مثل ستارك وبنبريدج، يقف الباحث إزاء فردٍ عاقل يبحث عن اكتفاء ديني، وينتقي خيارًا دينيًا من بين خياراتٍ مطروحة، متوخيًا أكبرَ نفع ممكن له. وهو نفع تعويضي لأنه يُموْضِع الأجر في مكانٍ وزمانٍ آخريْن (قلنا آخريْن، وليس بالضرورة أخرويين). وللدلالة على ضحالة هذا الجهد الفكري وعدم جدّته في رأينا، تكفي الإشارة إلى أنه ربما ينتشر هذا النوع من الحسابات في التدين الشعبي ما قبل العلْمنة الأميركية. ففي حالة التدين الشعبي عمومًا يظهر التديّن كاستثمار في الآخرة، ويُشجّع التديّن من أجل «أجر» في حياة أخرى، أو يقترب التدين الشعبي أحيانًا من السِحر كمحاولة للتأثير في مجريات الحياة والمصائر أو بالعكس، أي إنه يُعبّر عن مرحلة انتقال السحر إلى الدين. ففي نمط التدين هذا يؤثّر التدين والتقرّب إلى الله بأساليب مختلفة في المصائر مباشرة، وكذلك في القوى الخفية، وذلك عبر الملائكة والأولياء والوسطاء على أنواعهم... في نوع من استثمار الدين لأجل غايات وأغراض محددة.

مع ذلك يبقى «الخيار الإيماني» (بلغة الخيار العقلاني) في حالة التدين الشعبي أقرب إلى الدين بسبب توافر عنصر الإيمان. أما في حالة نظرية الخيار العقلاني، فإن عنصر الإيمان لا يؤدي دورًا، ولا يبدو مهمًّا للباحثين في إثبات نظريتهم، فهي في سعيها إلى تطبيق نظرية الخيار العقلاني على الدين تنسى، كما يبدو، خصوصية موضوعها، ألا وهو الإيمان الديني.

من الواضح أن هذه النظرية لا تفسّر الدين بقدر ما تفسّر علْمنته. فحتى نخبة رجال الدين الممأسسة تتلقى مردودًا ماديًا (أو «أجرًا» إذا صح التعبير، بمعنى «جوائز» أو «مكافآت» (Rewards) بلغة العلوم السلوكية). ويزداد المردود الدنيوي المادي كلما تعلمنَت المؤسسة الدينية نفسها. في هذه المرحلة تندفع هوامش المتدينين لتبحث عن «تعويض» في مكانٍ وزمانٍ آخرين، على شكل خلاص. هنا مثلًا يكون في رأي ستارك وبنبريدج نشوء الفِرَق الدينية إحدى النتائج[38]. ويصلح هذا لتطبيق نظرية الخيار العقلاني في فهم السلوك الديني

---

(38) Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 6 and 8.
الشرح الأكثر تفصيلًا لنظريتهما يجده القارئ في: Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, Toronto Studies in Religion; 2 (New York: P. Lang, 1987).

وقيام الفِرَق في عصر العلْمنة. فبموجب فرضية ستارك وبنبريدج الوظيفية في تفسير الدين، يعوّض الدين عبر وعودٍ فوق طبيعية، مثْل العالم الآخر، عن النقص في الموارد التي يجري التنافس عليها.

طبعًا، قد يجد المؤمنون العاديون جائزةً ومردودًا أو «أجرًا» حتى في عالم المؤسسات الكنسية على شكل خدماتٍ يحتاجون إليها إذا كان يؤمنون بها، أو تشكّل راحةً واطمئنانًا من ثقل الضغط الاجتماعي. وهذا ما تمنحه الطقوس والخدمات الدينية الأخرى، ونخصّ منها شعائر المرور أو طقوس التعديَة (Passage Rites)، مثل طقوس الولادة والمعمودية والبلوغ والزواج والطلاق والوفاة وغيرها. لدينا هنا مناسباتٌ ومواسمُ ومواعيد يمنح الحفاظ عليها وممارستها معنى في خواء الحداثة، ويخلق جماعاتٍ ممارسةً حولها تشكل جماعات هوية من نوع ما. ويشكل نوعًا من المهنة لرجال الدين الذين يقومون على هذه الطقوس.

طبعًا، تفترض هذه النظرية في أفضل تطبيقاتها الأميركية وجود سوقٍ. ويزيد الخيار العقلاني من حيوية هذه «السوق»، ومن الخيارات الدينية المطروحة، فيما لا يصلح كثيرًا في حالة «احتكار» كنسي كما في أوروبا. وبموجب العقل الاقتصادي يؤدي الاحتكار إلى ركود السوق، وبالتالي يعيق الحيوية والإبداع في اجتراح السبل لتلبية الحاجات... إلخ. وهذا يعني أن وجود كنائس مسيْطرة في أوروبا (احتكار بلغة الاقتصاد) هو ما يفسّر عدم الحيوية الدينية، فهي تنجم عن غياب التنافس، تمامًا كما في نظريات الاقتصاد الرأسمالي. وبموجب هذا التشخيص فإن برادايم العلمنة لا يفسّر ما يجري في الولايات المتحدة، فالحيوية الدينية فائقةٌ هناك. ويقدّم الباحثان تفسيرهما لهذه الحيوية بلغة ليست علمانية فحسب، بل أيضًا اقتصادوية تجارية للغاية ومستقاة من عالم «البزنس» الأميركي. الحقيقة أن ما يفسّرانه من دون أن يعيا ذلك هو أن الدين المبني على خيارٍ وتفضيلٍ فرديْن هو تأكيد، وليس تفنيدًا لعملية العلمنة. فحين كانت الثقافة الدينية منتشرة كانت أيضًا «الاحتكارات» الكنسية، بلغة هذه النظرية، قائمة، ولم يعن ذلك تراجع الدين. فالدين كان منتشرًا من دون تنافس بين الكنائس.

حتى من الناحية الكمية قدّم واليس وبروس[39] معارضةً لهذه النظرية بقوة، بتأكيد أن التديّن الفردي المنتشر، أكان خيارًا عقلانيًا أم غيره، وانتشار الإيمان بالغيب، أكان إيمانًا بالأرواح أم بالكائنات الفائقة وغيرها، لا يناقضان عملية العلْمنة. ومهما بلغت الإحصاءات عن عدد المؤمنين بالله، فإنها لا تعكس تأثيرًا فعليًا للدين في حياة البشر. وهذا هو امتحان الدين والعلمانية الحقيقي، وهذا ما قصدناه بتعبير وزن الدين أو أهميته الاجتماعية في حياة البشر، الذي استخدمناه أعلاه. ويؤكد الكاتبان عبر سلسلة من الإحصاءات أن بروز حركات دينية محافظة، وانتشار التدين الفردي الذي يستورد روحانية بعض الديانات الشرقية وغيرها، لا يعوّضان عن الخسائر التي تكبّدتها الكنائس الرئيسة في عدد الأعضاء وفي عدد التابعين والمنتسبين والمتأثرين. كما أن اللجوء إلى تعويضٍ روحي جماعي عاطفي مشتركٍ في ملاعب كرة القدم، وفي حفلات الموسيقى الجماهيرية، وحتى في السياسة، إنما هو تأكيد لانتقال هذه الوظائف من المجال الديني إلى مجالاتٍ أخرى، أي إنه تأكيد لعملية العلْمنة من دون زوال الحاجة إلى الوظائف التي دأب الدين على الاضطلاع بها.

لا بد من أن نشير هنا إلى أن حالة «العودة إلى الدين» الناجمة مثلًا عن الضيق بالنمط الاستهلاكي في تلبية الحاجات الروحية، لا تنجو هي ذاتها من لوثة الاستهلاك. فإذا عاد المواطن في المجتمع الأميركي إلى البحث عن الاكتفاء المعنوي عند واعظ في طقوسٍ دينية جماعية تنعقد في قاعاتٍ تشبه مدرّجات ملاعب كرة السلة، فإنه لا يعود إلى «ما كان» قبل مجتمع الاستهلاك، وإنما يجد سدًّا للحاجات نفسها، وبالأسلوب ذاته، لكن على نمط الاستهلاك الروحي. وما بيوت العبادة في الحالة هذه إلا محاكاة دينية لمعابد العلمانية، خصوصًا ملاعب «كرة القدم» و«البيسبول» ومجمعات التسوق والمناسبات والاحتفالات الوطنية.

أصبح موضوع تديّن المجتمع الأميركي موضوعًا منتشرًا ومطروقًا إعلاميًا

---

(39) Roy Wallis and Steve Bruce: «Secularization: The Orthodox Model,» in: Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 25-27, and *Sociological Theory, Religion and Collective Action* (Belfast: Queen's University, 1986).

وأكاديميًا، ولا يوجد إنجاز لنقد العلمنة باستخدامه ما دام يؤكّد كاستثنائية أميركية (American Exceptionalism). فهو في هذه الحالة استثناء يؤكد براديم العلمنة كقاعدة، في حين أن نقد عملية العلمنة بشكل صحيح يعني العكس، أي إن الاستثنائية بموجب نقد عملية العلمنة هي الحالة الأوروبية التي تظهر كأنموذج كلاسيكي[40]، أي إن نظرية العلمنة من منظور نقدها تقلب الواقع، فالأنموذج في نظرية العلمنة هو الاستثناء.

ثمة استثنائية أوروبية في التاريخ في رأينا إذا استخدمنا المصطلح (European Exceptionalism). أما بقية المجتمعات فيسري عليها براديم العلمنة فحسب كعملية تمايُز تتبعها وحدة أغنى بالمركبات المتمايزة، يتبعها تمايز... وهكذا. وبالنسبة إلى ضمور أهمية الدين الاجتماعية في المجال العام، أو في حياة الأفراد، فهنالك درجات من العلمنة تبعًا لتاريخ كل دولة. لكن لا شك في أن ثمة فرقًا في أهمية الدين الاجتماعية، كما أن ثمة فرقًا متعلقًا باستخدام العلم في مجالات طبيعية بيئية وجسدية واجتماعية متزايدة، وثمة فرقًا آخر متعلق بدرجة حيادية الدولة في الشأن الديني.

يبقى من الواضح أنه في ما عدا تحديد مدى فصل الكنيسة عن الدولة، ودرجة تحييد الدولة في الشأن الديني، يمكننا الحديث عن مجتمعات أكثر علمانية، وأخرى أقل علمانية في ثقافتها والخطاب المهيمن فيها. فقد أدّى بناء الجدار بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة إلى فسح المجال للتنافس بين الكنائس، لأنه لم تهيمن كنيسة واحدةٌ عليها بواسطة الدولة. ولم يتناقض فصْل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة مع فسح المجال أمام التنافس الديني، وبالتالي أمام نشاطٍ ديني أوسع في الحيّز العام، بل مهّد وأسّس له وسهّل انتشاره. والمجتمع الأميركي بشكل عام مجتمع متديّن على مستوى علاقة المواطن بكنيسة ما. أما المجتمع الفرنسي فأقل من المجتمع الأميركي تديّنًا وأكثر علمانية في ثقافته الاجتماعية، والمجتمع الإنكليزي أكثر من المجتمع الفرنسي تديّنًا وأقل علمانية في ثقافته، وأكثر علمانية وأقل تديّنًا... وهكذا.

---

(40) Grace Davie, *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World,* Sarum Theological Lectures (London: Darton, Longman and Todd, 2002).

ثانيًا: علمانية متشددة وعلمانية محايدة أو علمانية صلبة وأخرى رخوة

في أهمية البحث في نمطين من العلمانية أدت إليهما سبل العلمنة المختلفة. في أن الأيديولوجيا العلمانية التي يجري تبنّيها تؤثر في الواقع بشكل مختلف. في العلمانية كموقف سلبي من نشاط الدين في المجال العام، والعلمانية كموقف من الدولة يفرض عليها الحياد في الشأن الديني. في درجة التلاؤم بين علمانية الدولة المتشددة أو المحايدة وتديّن الشعب. في أن الظروف التاريخية المختلفة تقود إلى أحد النمطين. في الفرق بين ثقافة النخبة وثقافة الجمهور في حالة تبنّي العلمانية الصلبة من النخبة في مجتمعات متديّنة، وفي فرض هذا الفرق على الدولة ذاتها. في أن العلمانية درجات. في تحديد الثقافة العليا كثقافة علمانية من النخب. في صيرورات تاريخية مختلفة قادت إلى درجات من التديّن وعلمانية الدولة في البلدان المختلفة. في خطأ تأسيس الفرق بين الأنموذجين على نمطين من التنوير. في أنه في الحالتين يجري تقديس الدولة.

تُوصلنا النقاشاتُ السياسية المعاصرة في شأن الدين والسياسة إلى نتيجة مفادها أن الطريق «الفضلى»[41] لتحييد الدولة في الشأن الديني هي مسار تاريخي لا يؤدي إلى وصول أوساط إلى هذه القناعة ببرامج ثقافية وسياسية تدعو إلى هذا الفصل أو التحييد[42] فحسب، ونسمّيهم علمانيين بالمعنى الأيديولوجي للكلمة، بل إلى وصول المتدينين أيضًا إلى قناعة مفادها ضرورة تحرير الدين من سيطرة الدولة. فهذه الطريق تبنى على ظرف نشوء العلمانية من خلال تأكيد الحرية الدينية وحماية تعدديتها. هذا ظرف تاريخي محدد لنشوء العلمانية، لكن هذا الظرف ولّد قناعات فكرية، وتولّد منها بالتفاعل مع أخرى،

---

(41) لدى الحديث عن المجال العام، يعني حكمُ قيمةٍ مثل «أفضل» بالنسبة إليّ: أكثر تلاؤمًا مع قيم عليا مثل الحرية والمساواة وغيرهما.

(42) في عرضه الأدبيات الفرنسية في شأن الموضوع يذكر فهمي جدعان مرات عدة التمييز بين العلمانية المحايدة وعلمانية الفصل. انظر: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (عمان، الأردن: دار الشروق، 2007)، ص 140-144.

لأن العلمانية ليست مجرد فصل كتمايز وتمفصل موضوعي جار في التاريخ، بل هي أيضًا موقف أيديولوجي نابع من فهم معيّن للدولة والدين.

هذا يختلف عن موقف أيديولوجي علماني آخر يتجلى في الأيديولوجيا العلمانوية الصلبة التي ترفض الدين ومظاهره في المجال العام. ويمكن القول إن المكان المثالي للقاء رغبة المتدينين في التحرر من الدولة مع رغبة العلمانيين في التحرر من الدين هو الولايات المتحدة؛ ففيها نشأ عمليًا أنموذج الفصل بين الدين والدولة حصرًا، وليس الاكتفاء بإخضاع الدين للدولة، خلافًا لما حصل في بداية الثورة الفرنسية، وخلافًا أيضًا لإقصاء الدين عن الحيّز العام الذي تطوّر إليه الأنموذج الفرنسي. ويختلف تفاعل الفعل الإنساني مع الواقع الاجتماعي والسياسي في حالة الأخذ بإحدى الأيديولوجيتين كمثال يصبو إليه النظام السياسي في بلد من البلدان.

يمكننا القول إن أنموذجيْن للعلمانية صعدا على أنقاض الحالة الأوروبية التي كانت قائمة قبل الحداثة، وثمة درجات في الواقع لكل أنموذج من الأنموذجين: الأول علمانية صلبة متشددة لا تكتفي بفصل الدولة عن الدين، بل تتخذ موقفًا سلبيًا من التدين على المستوى الاجتماعي، وتنظر بإيجابية إلى انحسار الإيمان، أقله في المجال العام؛ والثاني يتلخّص بعلمانية رخوة سالبة تؤيد أن تكون الدولة محايدة دينيًا. وهي عمومًا علمانية ترى أن تتبنى الدولة موقفًا محايدًا ومتسامحًا تجاه تعددية الأديان والمذاهب وحرية ممارستها، وحرية الفرد في اختيار عقيدته. هذا، بغض النظر عن عقيدة صاحب الموقف نفسه، فهو قد يكون مؤمنًا أو ملحدًا أو غير ذلك، لكن أنموذج علاقة الدولة بالدين الذي يراه ملائمًا هو تحييد الدولة في الشأن الديني. ولا تكمن العلمانية هنا في موقف سلبي من التديّن، وإيجابي من تراجعه بقدر ما تكمن في تحييد الدولة وآليات الإكراه عن الشأن الديني. وتكون حيادية الدولة هنا في الشأن الديني ملائمة لهذا النوع من المجتمعات. ليست العلمانية هنا موقفًا من الدين بقدر ما هي موقف من طبيعة الدولة.

في الدول التي تهيمن فيها ثقافة غير دينية أو علمانية، لا تتناقض العلمانية الصلبة المتشددة للدولة مع الأغلبية، ويمكنها أيضًا أن تكون نتيجة خيار شعبي

وانتخابات ديمقراطية، وهذا يتطلب أيضًا وجود نخبة واسعة تحمل مثل هذه الأيديولوجيا وتسعى إلى تحقيقها، ولا سيما في مجالات مثل القضاء والتربية والتعليم وغيرها. أما في الدول التي ينتشر فيها التدين، لكن تنشأ فيها نخبة تحديثية تحمل أيديولوجيا علمانية متشددة ترى فيها الطريق الوحيدة للتحديث، فغالبًا ما تُفرض علمانية الدولة المتشددة بأساليب الإكراه من الأعلى. ويولِّد الفرض من الأعلى دينامية صدامية قد يزداد خلالها تشدد العلمانية وتشدد التدين.

هيمنت العلمانية الصلبة في أوساط النخبة المؤسسة للدولة في الولايات المتحدة في الفترة الأولى من الاستقلال بين عامي 1776 و1791، لكنها امتنعت عن فرضها دستوريًا. وفي فرنسا هيمنت هذه الأيديولوجيا في بداية الثورة وانحسرت في عهد نابوليون وفي عهد ترميم الملكية، لكنها عادت إلى الهيمنة في الجمهورية الثالثة مرة أخرى، لأنها ارتبطت بالجمهورية. وما زالت فرنسا تقصي الرموز الدينية والخطاب الديني تمامًا عن المجال العام، فلا ذكر لله في القسم، ولا وجود للصلاة، أو أي نوع من هذه الأمور في المؤسسات العامة في فرنسا. لكن الجمهورية الفرنسية تساهم في تمويل التعليم الخاص، بما فيه التعليم التابع للكنيسة. كما تجري مسايرة بعض الأمور المتعلقة بممارسة العقائد مثل منح الطلاب المتدينين إمكانية التغيب بعد ظهر يوم الأربعاء لحضور مدارس دينية أو غير ذلك.

يبدو أن سبب اعتماد العلمانية الصلبة في البداية الأولى في الحالة الأميركية هو أيديولوجيا جزء مهم من المؤسسين؛ فقد كان توماس جفرسون وبنجامين فرانكلين وجورج واشنطن وجون آدمز تأليهيين (أو ربوبيين (Deists)) لا يؤمنون بالثالوث، ولم يتعصبوا لأي من المذاهب والكنائس التي كانت قائمة.

وتلت مرحلة الاستقلال في أميركا والثورة في فرنسا مراحل جرى فيها تخفيف حدة الموقف العلماني (من دون هذه التسمية طبعًا). جرت هذه العملية في فرنسا كردة فعل على الإرهاب الجمهوري الحاد، وبعد هزيمة نابوليون وترميم الملكية بعودة حكم آل بوربون. أما في الولايات المتحدة فأدى التدين

المجتمعي القائم أصلًا وتفسير الكنائس الإنجيلية للدستور والصحوات الدينية المتكررة إلى تخفيف العلمانية الصلبة المعلنة في تراث بعض الآباء المؤسسين مثل جفرسون، والتشديد على مسار العلمانية المحايدة أو الرخوة أو السالبة. ومرت مراحل أثّرت خلالها البروتستانتية بشكل واضح في الدولة وقراراتها في الشؤون التربوية وغيرها، فضلًا عن تأثيرها الجلي في مستوى الولايات المختلفة.

قامت النزعة ضد العلمانية المتشددة في الولايات المتحدة عمومًا على التجربة التاريخية للفرق البروتستانتية التي تعارض وجوديًا تكرار التجربة الأوروبية المتعلقة بتدخّل الدولة في الشأن الديني. ويمكن القول بشكلٍ عام إن هدف السياسة الدينية في أميركا هو حماية الكنيسة من الدولة، في حين أن هدف السياسة الفرنسية كان حماية الدولة من الكنيسة. وفي رأينا فإن هذا الفرق الكبير ناجمٌ عن التجربة التاريخية أساسًا، بمعنى دور الكنيسة في النظام القديم في حالة فرنسا وموقف الهجرات البروتستانتية والكنائس المنشقة عن سيطرة الدولة على الكنيسة في حالة المهاجرين إلى أميركا.

يرتبط الموقف العلماني المناهض لوجود الدين في المجال العام بتاريخ الدول التي يسود فيها، وبالمواقف الأيديولوجية للفئات الحاكمة، أو التي وصلت إلى الحكم في إطار تغيير ثوري للنظام، أو في مجتمعات تقليدية كان هدف الوصول إلى السلطة فيها القيام بعملية التحديث. وغالبًا ما تكون علمانية الدولة معادية أيديولوجيًا للدين في البلدان التي وصلت فيها النخبة الجديدة من خلال ثورة في بلدان ساد فيها نظام ما قبل ثوري تقليدي، وارتبط فيها النظام الملكي بمؤسسة دينية كما في حالة الكنيسة الكاثوليكية والملكية الفرنسية، والكنيسة الأرثوذكسية والقيصرية الروسية، والسلطنة والخلافة العثمانية.

تطوّر موقف الثورات الجذري من النظام القديم في هذه الدول إلى مواقف علمانية معادية للدين. وفي حالة روسيا السوفياتية كان الموقف الرسمي إلحاديًا يتجاوز حتى إلحادية ماركس الفلسفية إلى إلحادية تُعبّر عن ذاتها إجرائيًا وسياسيًا بمنع الدين في المجال العام، واتخاذ إجراءات ضد ممارسته، واختبار

التمكّن منه في مواد التعليم العالي تحت اسم اختبار الإلحاد العلمي، ورافق ذلك موقفٌ سلبي من رجال الدين عمومًا[43]. أما في البلدان التي لم تتطور فيها حركة جمهورية قوية، فتطوّر النظام القديم إلى نظام حديث بالتدرّج، ولم تنقرض علاقة النظام الملكي بالكنيسة، بل ظلت قائمة كعلاقة مخفّفة رمزية وشكلية غالبًا، لا تؤثّر في التطورات الأخرى بشكل يحكم عملية العلمنة. ومثال ذلك بعض الدول الاسكندنافية وبريطانيا.

ثمة بلدان جرى فيها تطبيق علمانية متشددة ومعادية للدين ولم تسُد فيها مؤسسة دينية واضحة، لكن الحكم مورس فيها من خلال ارتباط قوي بتديّن العامة ونظرتهم الدينية بنوع من التقديس إلى الحكم الملكي الإمبراطوري كما في حالة الصين. أما في اليابان، حيث ساد كل ما سبق، فلم تصل النخبة العلمانية من خلال ثورة على القديم، بل تطور التحديث وعلمنة الوعي من خلال النظام القائم تدريجًا، حيث لم تنشأ أيديولوجيا علمانية لدى النظام، ولم يُطرح الموضوع نتيجة تجانس المجتمع وانقسام الوظائف بين الملك والحكم، وحيث ظلت للإمبراطور الياباني قيمة دينية، لا تأثير مباشر لها في صنع القرار.

علينا أن ننتبه إلى أن العلمانية الأوروبية من الأنموذج الأول (الصلب) تنتشر في أوساط النخب الثقافية في غير القارة الأوروبية أيضًا، مثلًا في أوساط النخبة الأكاديمية في الولايات المتحدة، وفي دول العالم الثالث أيضًا. وهذا لا يعني أن الجمهور في هذه الأماكن غير متديّن. وحين تنتشر العلمانية من الأنموذج الأول في بلدان تنتشر فيها ثقافة دينية بشكل واسع يلاحظ توتر بين ثقافة النخبة وثقافة الجمهور الواسع. فمثلًا في البلاد التي استعمرتها فرنسا، وحيث تأثرت النخبة الثقافية المتغربنة بالتعليم الفرنسي العلماني، انتشر نمط

---

(43) لسنا بحاجة إلى كثير من الاقتباسات هنا، فالموقف السلبي من الدين وتدريس الإلحاد في مناهج التعليم الرسمي كانا واضحين ومعروفين. ولمن يرغب في التدقيق في تطور صدور المراسيم المتصلة بتنظيم العلاقة بالدين، قد تفيده مراجعة كتاب الوثائق: J. F. Maclear, ed., *Church and State in the Modern Age: A Documentary History* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 329-335.

وفيه وثائق مراسيم فصل الدين عن الدولة والتعليمات الصادرة في شأنها في عام 1918. كما يتضمن الكتاب وثائق المواقف ضد تقييد الحريات الدينية بعد ستالين: المصدر السابق، ص 461-466.

النخبة العلمانية الأكثر بعدًا عن ثقافة شعبها، كما انتشرت ردة الفعل عليها من نخب أخرى، إما تقليدية، وإما حديثة أنتجها الاحتجاج الشعبي[44].

يمكن تعريف تديّن الجمهور الأوروبي بشكل عام (مع بعض التعسّف مثل كل تعميم واسع من هذا النوع) بأنه مسيحيٌ غير مُبال، لا عقائديًا ولا ممارسةً، أو غير مكترثٍ دينيًا. لكن حالما يظهر استفزاز على المستوى الديني، كما في حالة تدفق مهاجرين متدينين من أتباع دياناتٍ مختلفة إلى أوروبا، نلحظ عودةً أو «عودات» إلى الدين باعتباره هوية أو مؤسسةً اجتماعية تقليدية قائمة. وفي رأيي، فإن التحوّلَ الملموس في موقف الفيلسوف الألماني العلماني الاشتراكي هابرماس في تأكيده مسيحية أوروبا في بداية القرن الواحد والعشرين (والذي سبق وتطرقنا إليه في نهاية المجلد الأول من الجزء الثاني) ناجمٌ في جوهره عن فهم هذا الدور للمسيحية على مستوى الهوية الأوروبية في مقابل الهوية الإسلامية.

في فرنسا تتلاءم العلمانية الصلبة للدولة مع علمنة عميقة وواسعة النطاق للمجتمع، في حين تتسق العلمانية السالبة أو الرخوة في الولايات المتحدة مع درجة تديّن عالية للمجتمع (كما في الهند مثلًا)، وبين هذين الأنموذجين الكثير من الدرجات مثل حالة بريطانيا والدول الاسكندنافية وألمانيا وبولندا وغيرها. ويقع خارجهما أنموذج العلمانية الصلبة للدولة في مقابل تديّن المجتمع بدرجة عالية كما في حالات سوف نأتي إلى ذكرها في الجزء الثالث من هذا الكتاب إذا سنحت لنا الفرصة، مثل تركيا الكمالية، وتونس في عهد بورقيبة بدرجة أقل.

نرى علاقةً بين التوافق والتناقض في الموقف من الدين، بين نظام الحكم والمجتمع، وبين درجة الإكراه والسماح بمشاركة المجتمع في السياسة. ولا شك في أن بوسعنا في آسيا وأفريقيا أن نفهم المسألة عن قرب أكثر من الشرق إذا ما توسّلنا بالأنموذج الهندي في ملاحظة عابرة وسريعة. فالنظام السياسي

---

(44) خذ كمثال على ذلك الانقسام الثقافي الحاد بين النخب في تونس والجزائر، وتفاوت هيمنة العلمانية الصلبة بين النخب والجمهور! وقارن ذلك بالمغرب، حيث خففَت الملكية المغربية التقليدية باستمراريتها خلال الحكم الفرنسي وبعده من أثر اللائكية الفرنسية في النخب السياسية والثقافية، كما لم تفرض قيم جمهورية فرنسية من أعلى في حالة الاستقلال المغربي.

الهندي علماني باعتدال، بمعنى علماني من دون مذهبية أو أيديولوجيا علمانية تتحوّل إلى عقيدة دولة. لكن ثقافة المجتمع الهندي ليست كالحالة الأميركية، بمعنى أنها ليست غير علمانية بالمعنى الأوروبي فحسب، بل تتنازع هذا المجتمع حتى اليوم تقسيماتٌ طائفيةٌ داخل الطوائف وفي ما بينها. والتديّن لم يتحوّل إلى «خياراتٍ دينية» معروضة للفرد بعد، بل ما زال في الأغلب حالات جماعية. وقد أفرزت التجربة الهندية التاريخية نظامًا علمانيًا يسمي نفسه حلًا لعلاقة الدولة بالتدين والتعددية الطائفية.

نستنتج أن العلمانية درجات. وينطبق هذا على درجة علمانية الدولة العلمانية نفسها. فحتى العلمانية الصلبة درجات، إذ تختلف علمانية فرنسا عن علمانية تركيا، وتختلف الأخيرة عن علمانية الأنظمة الشيوعية. كما ثمة تفاوت في حالات العلمانية المحايدة أو السالبة أو الرخوة بين الولايات المتحدة والهند والمملكة المتحدة.

يحدّد المثقفون، مفكرين وكتّابًا كما منتجي ثقافة بشكلٍ عام، ما هي «الثقافة العليا»، وهي التي يتوق إلى تقليدها بقية المثقفين، وهي في أوروبا عمومًا ثقافة علمانية. وباتت تعني إلى حدٍّ بعيدٍ أنه كي تكون حداثيًا يجب أن تكون علمانيًا، فالحداثة والعلمانية مترادفتان في الثقافة الأوروبية. والفئة الأكثر تأثرًا بهذه المقولة في الولايات المتحدة وفي المجتمعات المتدينة الأخرى هي فئة المثقفين الذين يسعون إلى التمثل بالثقافة العليا: فكر وفلسفة ورواية ومسرح ونقد. وتأثرت بهذه الثقافة النخبة الثقافية الأميركية في مراكزها المدنية على طول كلٍّ من الشاطئ الشرقي والشاطئ الغربي وفي المدن الكبرى، وبلغ التأثر قمّته بين خمسينيات القرن الماضي وسبعينياته. وكان على الباحثين عند دراسة المجتمع الأميركي، وحتى المجتمعات العربية والإسلامية، أن يدركوا أن ثقافة النخب الثقافية غير ثقافة الجمهور الواسع؛ وفي الوقت عينه كان عليهم أن يتجنّبوا الاستنتاج الخاطئ أن المجتمعات نفسها لم تتأثر بما تأثرت به النخب. فهي ربما لم تتأثر بالدرجة نفسها، لكن لا شك في أن الرواية والنقد والفلسفة والفكر تؤثر في المجتمع عبر حلقات وسيطة عدة. والنخب لا تمثّل المجتمع بالضرورة، لا في درجة علْمنتها ولا في زاوية رؤيتها المجتمع ذاته، ولكنها تؤثر فيه.

عند دراسة السبب في كون الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما أكثر علمانية من تلك السائدة في مجتمع آخر، لا بد من التدقيق في الأسباب التاريخية لكل حالة. وهذا ما حاولنا القيام به. ففي الحالة الفرنسية مثلًا لم تقم الجمعية الوطنية بعد الثورة في عام 1789 بفصْل الدين عن الدولة، بل أخضعت المؤسسة الدينية بشكل قانوني للدولة. وحوَّلت رجال الدين إلى موظفين. وبعدها بفترة قصيرة لم تتجاوز السنتين جرت محاولة روبسبيير القصيرة الأجل لتحويل أفكار فلسفة التنوير عمليًا إلى عبادة الكائن الأسمى. وهو الدين المتوحّد مع الطبيعة بشكل عام، ومع الطبيعة الإنسانية بشكلٍ خاص، كما ادّعي. وهو دينٌ ربوبي أو تأليهي يعتبر الديانة المُمأسسة خزعبلاتٍ أو خرافاتٍ يلفّقها رجال الدين أو الإكليروس (Superstition). وبالمجمل، وبسبب علاقة الكنيسة بالنظام القديم، وولادة الجمهورية بفعل ثورة عليهما، ظل الجمهوريون يربطون بين فكرة الجمهورية والموقف السلبي من نشاط الكنيسة في المجال العمومي، وحتى من الدين.

ثم، وفي فترة الردة على الثورة بعد هزيمة نابليون في عام 1815، ومع عودة عائلة بوربون الموقتة إلى الحكم عبر لويس الثامن عشر وشارل العاشر حتى فترة لويس فيليب، المعتبرة في نظر كثير من المؤرخين فترةً ليبرالية، بدأت إعادة الاعتبار إلى المؤسسات السابقة. فقد عهد لويس الثامن عشر إلى الكنيسة بالإشراف على التعليم الذي تعرّض لحملة تطهير بعزل أساتذة الجامعات والمدرسين الموالين للجمهورية. واستمرّ شارل العاشر في بحثه عن مصادر شرعية وسندٍ اجتماعي للنظام في إعادة الاعتبار إلى المؤسسات السابقة، ومنها المؤسسة الدينية. وفي فرنسا الجمهورية العلمانية، وفي الرد المنظّم عليها من قوى الرد على الثورة، أي منذ بداية عشرينيات القرن التاسع عشر، وجدت المؤسسة الدينية الأكثر أدلجةً وتحديثًا، وهي اليسوعية، فرصتها للمساهمة في بناء الدولة والتعليم[45]. وإذا كان دور اليسوعيين في هذه المرحلة يُعتبَر ردّةً

(45) هنا نجد المؤسسة الدينية العلمية تدخل أول مرة مجالي العلوم الاجتماعية والقانون وغيرهما، ليس بصفتها مجالاتٍ لاهوتيةً، بل بصفتها علومًا مستقلةً. وكانت أديرة القرون الوسطى وعصر النهضة مواقع ترجمةٍ وإنتاجٍ وحتى إجراء تجارب بناءً على كتب علماء عرب ويونان في العلوم الطبيعية والطب، إلى جانب اللاهوت والعقيدة الدينية المعقدة وغير المرنة. وكان للبحث العلمي والترجمة في =

قياسًا على الثورة الفرنسية في مرحلة الجمهورية الأولى، فإنه يُعتبَر تقدّمًا قياسًا على دور المؤسسة الدينية السابق[46]. وعلى كل حال ارتبطت إعادة ترميم النظام القديم في فكر الجمهوريين بإعادة الاعتبار لدور الدين، وأصبح موقفهم أكثر عداء له.

لا نجد العلْمنة في أي مرحلة باعتبارها عمليةً لفصل الدين عن الدولة كما تظهر في التعريفات المبسّطة. فمثلًا عندما جرى مثل هذا الفصْل كقانونٍ في فرنسا في عام 1905، لم يعنِ هذا الإجراء فصل الكنيسة عن الدولة فحسب؛ فدلالة هذا القانون بعد صراعٍ ممتد بين القوى المحافظة الكاثوليكية والقوى الجمهورية الثورية هي أن ترِثَ الجمهورية الكنيسة في المجال الأيديولوجي. وعملت الجمهورية بشكلٍ مثابرٍ على «تنقية» الحيّز العام والثقافة المهيمنة من المظاهر والرموز الدينيّة. وعلينا هنا أن ننتبه إلى أنه بعد إخضاع التعليم للمؤسسة الدينية في عهد ترميم الملكية، كان لا بد للفصل بين الكنيسة والمدرسة الذي قام به جول فيري أن يسبق قانون الفصْل «السياسي» هذا.

جرى الفصْل بين الكنيسة والمدرسة الفرنسية في عام 1882، أي بعد مرور مئة عام على الثورة بعد صراعٍ مطوّلٍ وحادٍ أعقب الثورة ثم الردّة ثم الإصلاح ثم الثورة. ومنذ أن جرى هذا الفصْل تحوّل المعلمون الفرنسيون وجهاز التعليم إلى جهازٍ ثقافي علماني دعوي يربّي أجيالًا من المواطنين العلمانيين، ويشحنهم بموقفٍ يتجاوز الحياد إلى معارضة تدخل الدين في

= الأديرة تقليد عريق منذ القرون الوسطى. وقد تفيد في هذا السياق مراجعة الأجواء التي بنى عليها أومبرتو إيكو روايته اسم الوردة. لكن ربما كان التعليم اليسوعي هو المناسبة الأولى لعودة الفكر الديني ورجال الدين للقيام بدور في العلوم الاجتماعية ونظام الإدارة في الدولة بعد اعترافٍ بتمايز العلوم الاجتماعية وتميّزها من اللاهوت والفلسفة على حدٍّ سواء. ومن هذه الناحية فإن للآباء اليسوعيين تراثًا سابقًا إلى درجة أن هناك من اعتبر رهبانيتهم أول جمعية علمية. وربما يمكن اعتبار تتلمُذ ديكارت وغيره من الفلاسفة المحدثين على يد الرهبان اليسوعيين حقيقةً ذات مغزى.

(46) وصل إلى البلاد العربية، خصوصًا في بلاد الشام، بعضٌ من نشاط اليسوعيين العلمي والثقافي. أما العملية نفسها فمرّ بها الأزهر والزيتونة في النصف الثاني من القرن العشرين... مع فرقٍ مهم هو أنه في الحالة اليسوعية كان الآباء اليسوعيون أنفسهم هم من قام بإجراء التحوّل، وانتقل بعضهم بنفسه إلى البحث والتدريس العلمي، في حين فرضت الدولة التحديثَ في الأزهر والزيتونة.

الشأن العام، ويعيد بناء التاريخ الفرنسي بما يتسق مع هذا المثال[47]. جرى هذا في وقتٍ وُجِد فيه متنفّسٌ على شكل مدارس أهلية كاثوليكية خاصة تتلقى دعمًا من الدولة مع فصل تيار التعليم الرئيس ومؤسساته ومناهجه وتمويله عن الكنيسة. وشارك في علْمنة ثقافة الجمهور والرأي العام. وبعد ذلك بعقديْن فقط اتُّخِذ القرار بفصل الكنيسة عن الدولة[48].

تجدر الإشارة في خضم هذه التفاصيل إلى أن الفصْل النصي الدستوري للدين عن الدولة في تاريخ الجمهورية الفرنسية اختلف بين عامي 1790 و1905. ففي عـام 1790 أُخضع الدين عمليًا ونظريًا للدولة في نوع من الأنغليكانية المتجدّدة، الجمهورية هذه المرة. وفي عام 1905 سن قانون الفصل بشكل واضح. وجاء التعديل الأول للدستور الأميركي في عام 1790، ويُسمى «بند التأسيس» الذي سبق أن تطرقنا إليه. فهو يمنع الدولة من تأسيس أي دين بواسطة قانون، أو من تقييد حرية ممارسة أي دين. كان هذا التعديل دفاعًا عن الحرية الدينية خوفًا من تكرار الكنيسة الأنغليكانية، لكنه فُسّر كتحييد للدولة في الشأن الديني. وفسّره جفرسون كجدار فاصل بين الاثنين.

لا شك في أن مركّب الدولة وقوتها ومنطقها طغى على الدين والثقافة الدينية، وعلى الخطاب الديني في الحداثة. لكن التشريع القانوني أتى غالبًا بعد ذلك، وبصيغ مختلفة. وفي كثير من الدول جرى الاحتفاظ بالرابطة الرمزية بين الدين والدولة، ولا سيما على مستوى الهوية.

---

(47) حيث شكّلت «المدرسة المنهجية» الفرنسية مدرسة الجمهورية الثالثة في التاريخ، قبل أن تحاول «الحوليّات» هدمها وتفكيكها.

(48) في جملة اعتراضية نضعها بين قوسين نذكّر دعاة العلمانية العرب وغيرهم ممن يرفعون العلمانية كشعار سياسي أن يتنبهوا لمعنى التعليم العلماني ومغزاه، وإخلاص المعلّمين والمناهج له طوال أجيال في فرنسا، وكذلك علمانية التعليم في الولايات المتحدة على الرغم من حيوية الدين في المجتمع، في حين أن النخب العلمانية العربية جاءت إلى الحكم بعد الاستقلال من تربية علمانية تكوّنت غالبًا في المدارس المدنية والعسكرية في مرحلة «التنظيمات» العثمانية، ونسخها التحديثية في مصر وتونس، ولا ينفي هذا أن تكون تربيتها السابقة دينية، كما في حالة العلمانيين الفرنسيين الأوائل، لكن بعد فترة وجيزة في الحكم، ومع تعميم التعليم قابلها في سلك تعليمها ذاته في عدد من الحالات مناهج تدريسٍ تنفّذها أفواجٌ من المعلمين المتدينين. وهؤلاء لا يُهيّئون المجتمع لعملية علمنة الدولة. هذا عدا عن أنّه لا توجد دولة عربية لا تدرّس الدين في مناهجها.

ففي عام 2000 تخلّى دستور السويد عن اعتبار الكنيسة البروتستانتية اللوثرية كنيسةً رسميةً. وهي من أكبر الكنائس في العالم، وأكثرها ليبرالية في تفسير الدين[49]. وفي بريطانيا لا يزال الملك رئيس الكنيسة. ولا يزال أسقف كنتربري يُعَيّن رسميًا من الوزارة باسم الملك. وحديثًا جرى التخلي عن تدريس الدين ضمن المنهاج الرسمي. وتشترط هولندا أن يكون الملك بروتستانتيًا. لكن العلمنة، بما فيها الحرية الدينية وحتى الحق بعدم التديّن، سائدة في هذه البلدان، كما فُصلت وظائف الدين عن وظائف الدولة عمليًا. ويمكن المرء القول إن بقاء الدين في الدستور هو شكليات. نعم، لكنها شكليات ذات مغزًى كبير متعلق بهوية البلد كما يراها سكانه ونُخبه، وفهمهم لتاريخه ومعناها[50].

---

(49) مع تعيين إيفا براون أسقفًا لاستكهولم، أصبحت هذه السيدة أول مثليّة جنسية (Lesbian) مُعلنة في العالم تُعيّن أسقفًا.

(50) إذا أخذنا هذه الناحية الشكلية وحدها يمكن القول إن الفرق بين الدولة العثمانية وبريطانيا في أواخر القرن التاسع عشر من حيث مفهوم الدولة وعلاقتها الشكلية بالدين لم يكن فرقًا شاسعًا من عصور حضارية كاملة. وكان الفصل الحقيقي متعلقًا بالثورة العلمية، وعقلنة مجالات الحياة المختلفة، والحداثة الاقتصادية أيضًا، وانهيار السيطرة على الموارد بسبب ارتهانها للمصارف الأوروبية، وتحوّلها إلى هامش للمركز الأوروبي الصاعد، وجمود عملية الدنْيوة، أو ما يمكن التعبير عنه بالتأخر في عملية العلمنة. ففي الحالتين كانت الدولة تُدار بقوانين مدنية من صنع البشر، أما في الأحوال الشخصية فإن الدولة العثمانية كانت تُصرّ على المرجع الديني في هذا الشأن، في حين أن الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر كانت تدير قوانين أحوال شخصية مدنية شكلًا. لكن أغلبية القيَم التي تحكم قوانينها كانت مستقاةً من الفقه المسيحي: من تحريم الطلاق في الدول الكاثوليكية مثل إيطاليا وإسبانيا في حينه، والزواج بامرأةٍ واحدةٍ فيها كلها. وشابه الفقه المسيحي في تلك الفترة في أدواته المنطقية الفقه الإسلامي إلى حدٍّ بعيد من نسخٍ وقياسٍ، وكذلك في أدوات التفسير.

لكن هناك وجهًا آخرَ لهذه القضية، فبينما كانت الدولة العثمانية إمبراطوريةً لا تتدخل في أديان رعاياها ومذاهبهم المعترف بها، غدت الدول الأوروبية دولًا قومية مندمجة اجتماعيًا ولغويًا واقتصاديًا عبر تاريخ طويلٍ من «قَوْمنة» رعاياها. وبينما غدت الدولة العثمانية بعد حرب القرم (1854) مديونةً ورازحةً تحت وطأة القيود، ورهْن عائدات عدد من ولاياتها لتسديد الديون، كانت الدول الأوروبية قد سيطرت على معظم احتياطي الذهب في العالم. وبينما كانت الدول الأوروبية قوميةً مستقلة تتطلع إلى التوسع الاستعماري الذي في ما عدا اقتصاداته، غدا أيضًا «موضة» و«عقيدة» عند الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر، أصبحت الدولة العثمانية شبه مستعمرةٍ على نحو نموذجيٍّ بسبب خروجها من حرب القرم بأزمةٍ مالية كبرى، على الرغم من أنها اعتبرت منتصرةً فيها، لتصل الأزمة إلى مرحلة الإفلاس الكامل في سبعينيات القرن التاسع عشر.

إن ما سهّل الفصْل في عملية التشريع هو أنه في أوروبا كان قائمًا أصلًا؛ فقد كان القانون الكنسي (Canon law) مهتمًّا بالكنيسة وشعائرها وفروضها وبالمؤمنين وسلوكهم بصفتهم مؤمنين. وفُصِّل كتابةً في حوالى عام 1140 في مقابل قوانين الدولة، مع إضافة أنه أثّر فيها تأثيرًا كبيرًا في تلك الفترة. واستُخدمت سلطة الدولة في فرضه في حالاتٍ كثيرة. وشمل ذلك أيضًا الزواج والطلاق والميراث وغيرها من الأمور التي اعتُبرت شأنًا كنسيًا لم تقابله الدولة بقوانين من عندها حتى مرحلة الحداثة أصلًا. لكن الأمر الذي لا يقلّ أهميةً عن الفصْل هو الوصْل. إذًا لا يمكن تخيّل نفي للقانون الديني في سياق ثقافي - تاريخي لا يكون نفيًا جدليًا، أي لا يستبطنه في الوقت عينه، لأنه لا يمكن فصل سيادة القانون كمفهوم وضعي حديث، والمساواة أمام القانون كمبدأ حديث عن سياقهما الثقافي، ولا يمكن التحرر من افتراض تأثر القانونيين الأوائل بالسياق الحضاري القائم على الرغم من نفيه. ففي السياق الحضاري للديانات التوحيدية يصعب تصوّر مفهوم المساواة أمام القانون من دون فكرة أن الله خلق الإنسان على شكله ومثاله، وأن البشر متساوون من حيث المبدأ كأبناء الإنسان. ويصعب فصل سيادة القانون، وعملية سنّ القانون العام عن النقاشات الفقهية والمداولات التي أدت إلى نشأة القانون الكنسي[51]. وهذا في رأينا سوف

---

(51) Jeremy Waldron, «Democracy and Conflict,» in: Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 55.

هذا الكتاب عبارة عن نص قصير وطموح لخالد أبو الفضل تتبعه نصوص قصيرة في التعليق عليه. يعتمد جيريمي والدرون هنا على كتاب: Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 636.

وهما في الواقع كتابان، واتبعه هارولد بيرمان بكتاب ثانٍ بعد صدور الأول بعشرين عامًا بالضبط. انظر: Harold J. Berman, *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003).

انظر أيضًا العمل المبكر لبيرمان: Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion* (Nashville: Abingdon Press, 1974).

يمكن اختصار نظريّة بيرمان بالفرضيات النظرية التالية التي يأتي إليها بأدلة تاريخية في دراسة دقيقة وموسّعة لنشوء النُظم القانونية في بريطانيا وألمانيا:

- إن هنالك تقليدًا غربيًا فقهيًا قانونيًا.
- إن هذا التقليد الغربي تبلور عبر ثورات عدة.
- إن هذه الثورات كانت مدفوعة في الأغلب بدوافع دينية.

هو بالتالي يمضي وقتًا طويلًا في تحليل تأثير الفكر الكالفني واللوثري والفكر الديني عمومًا في التأثير في القانون الوضعي والنظم القانونية في هذين البلدين.

يكون امتحان العالم الإسلامي، أي في التمكن من التحول إلى القانون المدني العام المتساوي لجميع المواطنين مع الاعتراف بفضل تقاليد التداول الفقهي التي كانت قائمة على فكرة القانون، وتنظيم المجتمعات في مراحل تاريخية.

لا شك في أن هذا الأخير شكّل أنموذجًا في البداية لمعنى عمومية القانون وسيادته. وعندما نتحدث عن تلك المفاهيم في الحضارة الإسلامية يجب أن نحفظ في الأذهان أن الانتقال التاريخي التدرّجي في الحضارة المسيحية في نهاية القرون الوسطى وبداية الحداثة لم يجرِ خارج سياقه الحضاري، وأن القانون الوضعي الدنيوي لا ينفي كل شيءٍ، ولَا ينطلق من عدمٍ، وكأن لا شيء كان قائمًا قبله.

خلافًا لما يُعتقد اليوم من إملائية القانون الديني في شؤون الفرد والإكراه الديني المتمثّل فيه، حررت الكنيسة الفرد في حينه من اعتبار الزواج عقْدًا اجتماعيًا بين الأهل بناءً على النفوذ والمركز الاجتماعي إلى اعتباره عقدًا بين فرديْن أمام الله. وهذه أول مظاهر تحرير الفرد من قيود الانتماء الاجتماعي المولود. تمامًا كما أن الشريعة حررت الفرد إلى حدٍّ بعيدٍ من قيود القبيلة والعشيرة والمركز الاجتماعي في الزواج والطلاق، أو اصطدمت بها على أقل تقدير. فقد أدّت الشريعة المسيحية أو الإسلامية بهذا المعنى دورًا تاريخيًا متعدد الوجوه، بما فيه تثوير العلاقات الشخصية والثورة على علاقات التبعية الشخصية من بعض وجوهها، وربط الإنسان بجماعة متخيّلة أوسع من تلك التي وُلِد فيها، هذا إذا تتبّعنا دورها في سياقه التاريخي.

أما اليوم فباتت القوانين الدينية تشكّل عائقًا أمام استقلالية الفرد الحديث، خصوصًا المرأة. هذه حقيقة نثبّتها قبل التعبير عن رأي بهذه الاستقلالية ومعناها سلبًا وإيجابًا. والسؤال القيمي ليس عن استقلالية المرأة، إذ من الواضح أن الشرائع الدينية تقيّدها، هذه حقيقة واقعة وليست حكمًا قيميًا، وإنما السؤال هو عن الموقف منها، أي هل تعتبر هذه الاستقلالية أمرًا سلبيًا أم إيجابيًا؟ وهذا نقاش في شأن المواقف لا الوقائع.

ثمة من يحاول تأسيس الفرق بين أنموذجي العلمانية الأميركي والفرنسي على الفرق بين نمطي التنوير في البلدين. فلتأسيس الفرق بين نمطي العلمنة

الأميركي والفرنسي كتبت غِرترود هملفارب أن مثال التنوير الفرنسي كان العقل (وبمعنى ما في تناقض مع الدين)، في حين أن مثال التنوير الأميركي كان الحرية (وهذا يشمل حرية الدين)[52]. وطبعًا لا بد من أن نأخذ ما تقوله هملفارب بشكلٍ نسبي محدود الضمان. فهي على أهميتها الفكرية كانت تُعتبر من «المحافظينَ الجدد» داخل بلدها الولايات المتحدة حين كتبت ذلك. وقد أكدت التنوير الأميركي ومركزه الحرية، متناسيةً تاريخ إبادة الهنود وتاريخ العبودية والتمييز العنصري، مؤكدةً في الوقت عينه العنف والجرائم التي طبعت الثورة الفرنسية المقادة بتقديس العقل. وكان بالإمكان تجاهل ما حذفته في موقفها من «التنوير الأميركي» من عنف استيطاني وإبادة للسكان الأصليين، باعتبار أن كل تنوير في بدايته ليس فكرًا كونيًا، بل هو تنوير في إطار «نحن» ما، لولا أنها أكدت دموية الخطوات القمعية التي ارتكبت في بداية عهد الثورة الفرنسية، وكأن «الثورة الأميركية» كانت سلمية. الموضوع في رأينا هو صيرورات تاريخية، وسياقات تطور مختلفة للعلمنة ولغيرها، وليس قيمًا مختلفة للتنوير.

في مقابل حالة الجمهورية الفرنسية غالبًا ما يُدّعى أن العلمنة الأميركية تعني تحييد الدولة في الشأن الديني، من دون أن تحل محله، أي من دون أن تحمل الدولة قداسة محل الدين. وهذا كلام نسبي، فيكفي أن نراجع مظاهر الاحتفال الأميركي في الرابع من تموز/يوليو لنتعرف إلى أحد معالم التديّن المدني الأميركي، كما يكفي القداسة التي يعامل بها العلم الأميركي ورموز وطنية أخرى من أماكن وأزمنة لنتعرف إلى «الديانة» الوطنية، أو المدنية الأميركية.

ذكرنا أعلاه أن انزياح القداسة باتجاه الدولة يبدأ بمنح الدولة مرتبةً عُليا في المعادلة دين - دولة، ثم ينتقل إلى تأسيس منطق الدولة، بنظريات العقد الاجتماعي ومن دونها. تترسّخ هذه العملية بشكلٍ خاص بعد الدفع إلى خصخصة الدين وإخراجه من الحيّز العام، ونشوء حالة من الخواء المعنوي. وإذا كانت الظاهرة المرافقة لهذا التطوّر هي الدفع باتجاه خصْخصة الدين، فهذا يؤدي إلى واحد من احتمالين:

---

(52) Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage Books, 2004).

- تحول القرار الديني إلى قرار فردي فعلًا.

- انتشار الكهانة الفردية، أو التدين الفردي كتفاعلٍ فردي مباشرٍ مع القداسة، والإفتاء في تفسير النصوص من دون العودة إلى مرجعية. وهذا يشمل مظاهر من احتكار الحقيقة والمعرفة. ويمكن الإشارة إلى حالة تطوّر العلْمنة في البلدان البروتستانتية (في البدايات) والإسلامية كمثال على ذلك.

في هذا السياق لا يجوز إهمال التنوير الألماني (Aufklaerung) كأنموذج قائم على التنوير التربوي، بمعنى التثقيف (Bildung) ضد الجهل. وهو حركة التنوِّير التي تدور حول محور العقل، لكنها عمومًا تحاول أن توجد توازنًا بين العقل والدين والأخلاق فلسفيًا ومنذ البداية، إن كان ذلك بالفصْل التام بين طرفين متعايشين، أو بالتوفيق بينهما في إطارٍ واحدٍ كمجاليْ الحقيقة والمطلق. ونحن نعرف إلامَ انتهت الحداثة الألمانية، فهل لذلك علاقة بنوع الفكر في التنوير الألماني، وهل شدد على الحرية أم على المساواة؟ لا يمكن تفسير الظواهر السياسية الكبرى مثل الاختلاف في النمط الجمهوري بين فرنسا والولايات المتحدة، أو بين النازية والديمقراطية وغيرها، بإعادتها إلى اختلافاتٍ فكرية بين التنوير الأميركي والفرنسي والألماني، أو عمومًا بين التيارات الفكرية في هذا البلد أو ذاك.

في أي حال، ما زال هذا كله في مجال الأفكار ونوع الثقافة العليا التي تُبثّ في المجتمع. ومن المفترض أن يرى الباحث الاجتماعي أن ثمة أفكارًا تساويه، إن لم تفقْه أهميةً كدوافع للممارسة الاجتماعية في المرحلة نفسها التي نشأ فيها التنوير. ولا يجوز أن تتجاوزه باحثة ومنظّرة مثل هملفارب. فالحماسة الدينية والدوافع الدينية رافقت الهجرة والاستيطان وتأسيس الولايات المتحدة أكثر مما رافقها فكر التنوير. وفي فرنسا شمل الصراع الطبقي ضد الامتيازات الإقطاعية صراعًا ضد امتيازات رجال الدين كوجهٍ آخر للإقطاع، وضد التبرير الذي قدّمته الكنيسة ونظامها الداخلي للنظام الإقطاعي وللملكية المطلقة في فرنسا. فالصراع ضد الكنيسة لم يقم على فكر التنوير وحده.

ثالثًا: علمانية بروتستانتية وعلمانية كاثوليكية؟

في أن أنماط العلمنة تؤثّر في أنماط التدين، وفي العكس، أي في تأثير أنماط التدين في صيرورة العلمنة تاريخيًا. في خطأ المطابقة بين البروتستانتية والتنوير، وفي الميل إلى تجاهل الجانب الأصولي في البروتستانتية. في الكنيسة الكاثوليكية الواحدة وتعددية الكنائس البروتستانتية. في الكنائس الوطنية البروتستانتية. في فردانية العودة إلى النص وأصوليتها في آن، وفي أن الوساطة بين المؤمن والنص، والمؤمن والله، تعوّق الإيمان الفردي لكنها تحمي المؤمن من وهم التواصل المباشر مع الله. في أن البروتستانتية أكثر عرضة لنمط التدين الأيديولوجي من الكاثوليكية وأقل قدرة على اعتراض الدولة الشمولية. في انتشار الأصولية الدينية المعاصرة من المجتمعات البروتستانتية إلى الكاثوليكية لا العكس. في الاحتمال الدائم لانشقاق الكنائس وإقامة كنائس جديدة كتعبير عن النقد في البروتستانتية، وفي أن الخيارات الأكثر احتمالًا من الكاثوليكية هي إما الكنيسة وإما مواقف علمانية من خارجها. في أن العلمانية المحايدة بين تعددية الكنائس أكثر احتمالًا في المجتمعات البروتستانتية، وفي أن العلمانية كموقف من الكنيسة أكثر احتمالًا في المجتمعات الكاثوليكية.

تؤثّر أنماط العلمنة تأثيرًا حاسمًا في أنماط التدين في العالم المعاصر. سبق أن وضعنا في الجزء الأول من هذا الكتاب حول الدين والتدين فرضية مفادها أن البحث في أنماط التدين من دون فهم أنماط العلمنة ما عاد ممكنًا في عالمنا. لكن، تاريخيًا، أثّرت أنماط التدين السائدة في مجتمع من المجتمعات في صيرورات العلمنة. ويمكننا رؤية الفرق الجلي بين العلمنة في مجتمع بروتستانتي وعلمنة مجتمع كاثوليكي، وهي من الحالات التي يظهر فيها بشكل واضح تأثير أنماط التدين في نتائج صيرورة العلمنة، لا في الفرق بين المذاهب فحسب، بل في أشكال التدين داخل المذاهب ذاتها.

يقول ديفيد مارتن[53] صاحب كتاب نحو نظرية عامة في العلْمنة إن التنوير

(53) Martin, *On Secularization*, pp. 20 and 77.

في أوروبا يختلف في الدول البروتستانتية عنه في الدول الكاثوليكية؛ ففي الأولى غالبًا ما يتطابق أو يتماشى مع التدين، مقتربًا من الأنموذج الأميركي، في حين أن التدين والتنوير يتنافران في حالة الدول الكاثوليكية مثل التنوير الفرنسي بشكلٍ خاص، وينطبق هذا إلى حدٍّ كبيرٍ على فكر التنوير في إسبانيا وإيطاليا. فالتنوير في الدول البروتستانتية لم يرتبط بعداءٍ لمؤسسة رجال الدين الهرمية التي كانت بالكاد قائمة في الكنيسة الأنغليكانية، أو الكالفنية في اسكتلندا وغيرها، أو اللوثرية في ألمانيا. وسبق مارتن لوثر إلى ذلك عددٌ من المؤرخين والفلاسفة في المجتمعات المختلفة، فقد عولجت هذه القضية بكثافة تصعّب تعداد الأمثلة، فضلًا عن اقتباسها.

اختلفت العلاقة بالعلم وفكر التنوير في الحالة البروتستانتية. فالبروتستانتية أصبحت ديانة التعقل أو ديانة الرجل الدنيوي، كما يسميها المؤرخ هربرت ويلز. والحقيقة أن لوثر فقد ثقته بحكم العقل الفردي للمؤمن في فهم النص مع نشوب ثورة الفلاحين، ومع نشوء التفسيرات المنحرفة للنص في الحركات البروتستانتية المتطرفة في عصره. ورأى هذا المؤرخ اتجاه حركة الإصلاح في المسيحية بوصفها تجريد المسيحية حتى تصبح كالإسلام عارية من كل أثر من آثار الكهانة العتيقة. وهو لم يتطرق إلى الديانة الدنيوية بل إلى البروتستانتية كديانة الإنسان الدنيوي الحديث، ولا سيما بعد أن تجرّدت من الزخرفات والطقوس شبه السحرية وطبقة الكهانة وغير ذلك. ولكنه لم يوافق على أن البروتستانتية جمهورية، وقابلة للديمقراطية أكثر من الكاثوليكية. فقد كانت اللوثرية في ألمانيا والأنغليكانية في بريطانيا ملكيتين تاريخيًا[54]، وما تمرد ضد الملكية في أوروبا عمومًا كانت تيارات كالفنية وأخرى ضمن الثقافة الكاثوليكية وفي صراع معها (كما في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا). وعلى كل حال علينا أن نميز بين البروتستانتية كتيار رئيس برعاية الدولة، والفرق والطوائف المنشقة التي غالبًا ما تبنت فكرًا تنويريًا نقديًا.

---

(54) Herbert George Wells, *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind,* Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin, 2 vols., 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author (New York: Macmillan Company, 1921), vol. 2, pp. 162-163.

في هذا السياق أشار هربرت فيشر إلى أن الشق الأكبر من الطوائف البروتستانتية المنشقة في بريطانيا انحاز إلى أفكار آدم سميث وجيريمي بنثام وجون ستيوارت ميل وريكاردو. وأصبحت أفكار هؤلاء معبّرة عن «كل ناسخ وصانع طنافس وكل صاحب طاحونة وتاجر مغامر وصاحب سفن»[55]. وتشير كارين أرمسترونغ إلى العلاقة بين البروتستانتية وديانة الرجل الدنيوي بأن البروتستانتية، ولا سيما منها الكالفنية، أحدثت تأثيرها الخاص. فعندما يجري التخلي عنها يمكن التعبير عنها بأساليب دنيوية، والذين ما عادوا يؤمنون بالله كان بإمكانهم الإقرار بالأخلاق البيوريتانية في ميدان العمل، وبفكرة الاصطفاء الكالفنية، ومن هنا كانت البروتستانتية، الكالفنية بشكل خاص، جذابة للبرجوازية في المدن الأوروبية الحديثة[56]، في حين ارتبط التنوير الفرنسي بالعداء لرجال الدين ومؤسستهم القوية.

في عرضنا الصيرورة الفكرية في المجلد الأول من هذا الجزء من الكتاب بيّنا عدم صحة ربط البروتستانتية بالتنوير وحده، وأشرنا إلى البعد السلفي الأصولي القائم.

إن مشكلة مارتن هي في رأينا أنه يطابق بغير حق في أعقاب فيبر بين البروتستانتية والتنوير، بمعنى صعود أهمية المؤمن في مقابل المؤسسة، وبالتالي التأسيس لأوتونوميا الفرد وحقّه في قراءة النص وتفسيره، والإيمان الداخلي وغير ذلك. ولا يرى الجانب السلفي في البروتستانتية، كما أنه لا يرى، ولا يُعالج عناصر التنوير عند مفكري النهضة في الكاثوليكية ذاتها. بينما تميّزت فرنسا الجمهورية الثالثة المعادية للدين بدعمها الإرساليات اليسوعية في الخارج في اللحظات عينها التي كانت تفصل فيها بين المدرسة والدين في فرنسا أيام جول فيري، ثم في مرحلة الفصل التام بين الكنيسة والدولة، وذلك لمقتضياتٍ استعمارية إمبراطورية.

---

(55) هربرت أ. ل. فشر، تاريخ أوروبا في العصر الحديث، ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، [1976])، ص 326.

(56) كارين أرمسترونغ، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجورا (دمشق: دار الحصاد، 1996)، ص 283.

تُنشر مثل هذه التعميمات عند بعض منظّري العلمنة. فستيف بروس يرى مثلًا في كتابه السياسة والدين[57] أن البروتستانتية واليهودية متحالفتان مع الحداثة، في حين تقاومها الكاثوليكية والإسلام، وذلك في الموقف السلبي من الفردنة والاندماج الاجتماعي. وهذا غير صحيح نظريًا وتاريخيًا، فاليهودية الدينية قاومت التنوير. وكان الغيتو بالنسبة إليها هو الواقع الذي يساعدها في الانفصال عن «الأمم». إن من أخذ بالتنوير ليس اليهودية كدين، ولا اليهود بشكل عام، بل أولئك اليهود الذين تبنوا أيضًا موقفًا سلبيًا من الدين اليهودي ممارسةً وتقاليد ومؤسسة. وهم أيضًا من تبنوا موقفًا من تحويل التنوير إلى دين عبر الأفكار الشمولية اليسارية وغيرها. أما الصهيونية نفسها فلم تكن فكرًا تنويريًا بقدر ما أحيت الجانب القومي في التنوير، وقدّست قيمًا دنيوية بواسطة علمنة الثيولوجيا اليهودية، وجعل الخلاص على الأرض بواسطة الاستيطان والعمل، والمتنوّرون اليهود غير الصهيونيين هم أولئك الذي وجدوا في التنوير ردًا كونيًا غيرَ مسيحي على كونية المسيحية التي طالما اعتبرت نفسها نقيضًا لقبلية اليهودية، واتهمت اليهودية بالتعصب والانغلاق.

كان التنوير طريقة الشخص العلماني اليهودي في اختراع مسيحيته الكونية غير النصرانية. ولهذا لاقى التنوير قبولًا عند مثقفين يهود؛ فقد أخرجهم من الغيتو اليهودي من دون أن يتحوّلوا إلى المسيحية. وساهم هؤلاء في العمل ضد وجود المسيحية في المجال العام، وذلك بالإصرار على علمنته كي يشملهم. ولهذا علاقة بكونهم أبناء أقلية دينية، أي بكونهم يهودًا، وليس باليهودية ذاتها. وأثّر هذا المسعى كثيرًا في مناطق محددة في الولايات المتحدة[58]، مثل الشاطئين الشرقي والغربي.

لكن الفرق الرئيس في رأينا بين الكاثوليكية والبروتستانتية، والذي يؤثر بشكل جوهري في العلمنة، هو وجود الاحتكار الديني في الكاثوليكية، والتعددية الكنسية في البروتستانتية من جهة، وتحوُّل الكنائس البروتستانتية

---

(57) Steve Bruce, *Politics and Religion* (Cambridge, UK: Polity, 2003).

(58) David Hollinger, «Jewish Intellectuals and the De-Christianization of American Public Culture in the Twentieth Century,» in: Harry S. Stout and D. G. Hart, eds., *New Directions in American Religious History* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 462-486.

المركزية إلى كنائس وطنية تنسجم في عملية بناء الأمة القومية في مقابل أممية الكنيسة الكاثوليكية النسبية من جهة أخرى.

رفضت البروتستانتية متمثلةً بمارتن لوثر فكرة الوساطة الكنسية ومظاهرها بين المؤمن والنص، والمؤمن والله. وكان النص شعار لوثر في وجه الكنيسة الكاثوليكية وبنيتها، و«تبرّجها» إذا صح التعبير، وأبّهتها وزخْرفتها وشفاعتها للمؤمن. كان شعاره المقتضب: «النص فحسب» (Sola scriptura). وترجمه لوثر إلى الألمانية مرتكبًا بذلك عددًا من الكبائر بنظر الكنيسة، لأنه فتح المجال للطبقات الدنيا كي تفهم المكتوب. وما عاد النص وتفسيرُه حكرًا على الوسيط، أي الكنيسة ورجل الدين، فعزّز هذا اللغة الوطنية وطوّرها، بشكل متلازم مع انتشار الطباعة، وكان من أهم عوامل نشوء القومية ومنحها الشرعية وأدوات التعميم والانتشار. وأصبح زوال اللاتينية من التداول بين النخب مسألة وقت فحسب.

بعد أن أصبحت الطريق إلى النص، أي إلى أسس العقيدة، مفتوحة أمام المؤمن، صار له الحق ليس في فهم النص ودراسته حرفيًا فحسب، بل أيضًا في «المشاركة في الروح القُدُس» كما تُردد الكنائس البروتستانتية لمؤمنيها أن هذا حقٌ لهم وواجبٌ عليهم. وفسحت هذه الثقافة الدينية الجديدة المجال في العالم البروتستانتي لتأسيس الحركات الحلولية[59]، وللناس الذين يدّعون الوحي من الله مباشرةً، وأن الله يقود أعمالهم. وأتاح ذلك الفرصة لتدفّق حشد من الخرافات تتقزّم أمامه «بدع» الكنيسة الكاثوليكية التي انتقدها الأصولي مارتن لوثر[60]. وتطوّرت من ذلك أعداد من الفرق الدينية الأصولية ضد اللوثرية ذاتها.

---

(59) نقصد بالحلولية غير ما يقصد بالحلولية في الإسلام؛ فهي هنا حلول الروح القدس بالمؤمن تمثلًا بحلولها في الرسل في يوم العنصرة، بعد أن حلّ بهم الروح القدس وصاروا يتكلمون بلغات مختلفة تمكّنهم من تبشير شعوب الأرض المختلفة بالمسيح، وبدأت بذلك حركة التبشير بعد ظهور المسيح لتلامذته بعد القيامة، وسوف يأتي شرح ذلك لاحقًا.

(60) هذا ما حصل أيضًا في حالة الأصولية الإسلامية المجددة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فقد انتقدت البدع التي استحدثتها المؤسسة الدينية والعرف والعادة، ودعت للعودة إلى الأصول من دون وساطة، لكنها من دون أن تدري فتحت المجال ليدّعي كثيرون ليس معرفة الحق فحسب، بل التواصل معه مباشرة أيضًا، وتقلّدوا إمارة مجموعات صغيرة من البشر، وأنتجوا كمًا كبيرًا من الإسفاف تتقزم أمامه بدع المؤسسة الدينية التي خرجوا لمحاربتها.

ثبت تاريخيًا أن الكنيسة والمؤسسة الدينية بشكلٍ عام باحتكارهما الوساطة مع النص ومع الله وبمظاهرهما وطقوسهما الرتيبة لا تميزان بين البشر، ولا تمنعان عن المؤمن رحمة التدين وبساطته، بل تحميانه من وَهْم التواصل المباشر مع المقدّس، ومن عدد كبير من الأخطار الذي يحمله إلى المجتمع ادّعاء هذا التواصل من أصحاب مصالح، أو عاميين غير مدرّبين، أو أنبياء كذبة يدّعون معرفة الحقيقة الكاملة.

صحيح أن في البروتستانتية نوعًا من الخلاص «الديمقراطي» في توزيع الإيمان والعقل، وفي توزيع العناية الإلهية والرحمة بين المؤمنين، وصحيح أن ثمة نوعًا من الديمقراطية والعدالة في «توزيع الإيمان»، وفي حصة المؤمنين من التواصل مع العناية الإلهية أيضًا، في البروتستانتية، لكن يطلّ منها خطر أن يتحول أي فرد للتصرف وكأنه مستقبِلٌ للوحي أو مفسرٌ له على الأقل. صحيح أن هناك أيضًا نوعًا من اعتماد الفرد على ذاته في الإيمان والفعل الأخلاقي، بما في ذلك مجال العمل كعبادة، لكن الخطر الذي يطل برأسه هو خطر حرفية النص، ويرافقه خطر التواصل مباشرةً مع المقدّس ومحاولة اتخاذ ذلك ذريعةً لادعاء قداسة. ولا يتوقف ادعاء القداسة على العمل، بل يتجاوز ذلك إلى السياسة، وإلى فعل تغيير المجتمع أيضًا.

تقود فردية تواصل المؤمن مع الله والنص في حالة البروتستانتية إلى الإيمان الفردي والخيار الإيماني الحر، واستقلالية الفرد، مثلما قد تقود إلى الكهانة الفردية، ووهم التواصل المباشر مع الله عند الأصوليين المتزمتين. ووصاية الكنيسة على النص وعلى العلاقة بالخالق، تقيّد حرية الاختيار، لكنها تحمي أيضًا من وهم أنبياء الغضب الأصوليين. أما التنوير فتعامل نقديًا مع الدين والنص الديني في الحالتين، والفرق أنه في حالة الكاثوليكية كان أكثر نقدية تجاه الكنيسة نفسها، في حين أن الانشقاقات البروتستانتية شكّلت ملاذًا للمتنورين في كنائس بديلة تنشأ من دون توقف.

تتطور الثقافة السياسية في البلدان البروتستانتية بين هاتين النـزعتيْن. نحن لا ندّعي شرح كل شيءٍ بواسطة هذا الأنموذج النظري. لكن اللافت أن أهم الظواهر الديمقراطية الليبرالية تتطور في هذه البلدان، وأهم الحركات الشمولية

والأصولية الدينية المتعصّبة تتطور في إطار هذا الأنموذج. وليس صحيحًا أن البروتستانتية هي مقدمة للعلمانية فحسب، بل إن الأصولية كامنة فيها أيضًا منذ بدايتها.

العلمانية والأصولية كامنتان في تحالف البروتستانتية الابتدائي «السياسي» مع الدول، وقبل ذلك مع سلطة الدولة، ضد نفوذ الكنيسة والبابوية، الأمر الذي أدى إلى تحالف البروتستانتية مع الروح القومية في ألمانيا وهولندا والدانمارك وبريطانيا وسويسرا (طبعًا تحالف التميز الكاثوليكي مع الحركة الوطنية في إيرلندا وبولندا، والتميز الأرثوذكسي في اليونان، فهذه بحدّ ذاتها ليست صفةً بروتستانتية، لكن صراع الكنائس البروتستانتية مع أممية الكنيسة الكاثوليكية هو كذلك، وكان سابقًا على ربط الشعور القومي في بولندا وإيرلندا بالكاثوليكية).

كما أن التأكيد اللوثري على الطبيعة الشريرة للنفس البشرية بوصفها خطيئةً زاد من أهمية دور الدولة ودورها الرادع للشر الاجتماعي الذي لا يمكن أن يُعهد به إلى الأفراد[61].

العلمانية البروتستانتية هي أيضًا الأكثر عرضةً للتديّن المدني الأيديولوجي. فهذه العلمانية هي في كثيرٍ من الحالات علْمنة لثيولوجيا ومفاهيم دينية. هذا هو الفضاء اللاهوتي المسيحي الثقافي لتوُّلد أفكار ونظريات علمانية تمامًا، في شأن منشأ سلطة الدولة المطلقة ومنطقها عند هوبس وأمثاله في ما بعد. في وقت أصبحت فيه مملكة الله مملكة روحية تكمن في نفس الإنسان المؤمن وحياته الداخلية عند لوثر، أصبحت الدولة مملكةً أرضيةً، والبروتستانتية حاملةً مشاعر قومية.

في الدول البروتستانتية مكَّن قرب رجال الدين من الإنتليجنسيا والسياسة وانفتاحهم على قضايا العالم من تجنّب الصراع الحاد بين الكنيسة والدولة، والكنيسة والتنوير. وليست مصادفة أن في الدول البروتستانتية تحديدًا، أي تلك التي لا يقوم فيها عالم الكنيسة الهرمي والموحّد، وحيث لا واسطة مؤسسية

(61) ألا يذكر هذا بمقولة: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؟!

مع الله، ومن حق كل مؤمنٍ أن «يمتلك الحقيقة» مثل رجل دينٍ[62]، تحصل الانفجارات الخلاصية والحلولية الكبرى على شكل حركاتٍ دينية وحركاتٍ دنيوية.

تحوّلت العولمة الاقتصادية، ولا سيما عولمة وسائل الاتصال، إلى أدواتٍ لتعميم هذه الحركات الحلولية[63] في العالم الثالث، من الشرق الأقصى في كوريا حتى أميركا اللاتينية. جاءت الفكرة من الدول الاستعمارية البروتستانتية تحديدًا التي لا ينفصل فيها الجندي عن المبشّر، وينفصل فيها المبشّر الداعي إلى هضم الكتاب المقدّس بحرية عن هرمية الكنيسة وسلطويتها.

بقوة اللغة الإنكليزية، وبفضل تحوّل اللغة الإسبانية إلى لغة هوامش المدن الأميركية في الوقت عينه، تنتشر الحلولية في المرحلة الراهنة في المجتمعات الكاثوليكية عالميًا. ففي هوامش المدن في أميركا الشمالية يتأثر المهاجرون من أميركا اللاتينية والكاريبي بهذا النوع من التدين الخلاصي في أحياء الفقر. وينطلق من هناك ليتحوّل إلى أداة لنشره في الدول الناطقة بالإسبانية في أميركا اللاتينية مثلًا.

اسم الحركات الحلولية مشتق من حلول الروح القدس على تلامذة المسيح الذين اجتمعوا بحسب الرواية المسيحية بعد صلبه وقيامته (العنصرة). والكنية الأخيرة لمجموعة من الفرق والطوائف والحركات الدينية الأخيرة المشتقة من عيد حلول الروح القدس على تلامذة المسيح (العنصرة) الذي تكلّموا بألسنة ولغات مختلفة لم يسمع بها الناس من قبل، وتحولوا بذلك إلى رسل تفرقوا في جهات الأرض (جرى ذلك بموجب العهد الجديد خمسين يومًا بعد الفصح وثلاثة أيام بعد ظهور المسيح لتلامذته والصعود إلى السماء). إنها أسطورة نشوء الحركة التبشيرية المسيحية العظمى التي نشرت المسيحية في كل مكان. بحث موضوع سرعة انتشار التيارات الدينية الحلولية بتوسّع في

---

(62) كما في الأصوليات الإسلامية المعاصرة.

(63) للتذكير فحسب نقول إن الاشتقاق هو من فكرة حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح قبل توجههم للتبشير برسالة المسيحية.

الدراسات الاجتماعية في الغرب، ولا سيما لناحية علاقته بأحياء الفقر[64]. ويمكن أن تراجع هذه الدراسات عربيًا لناحية علاقة التهميش الاجتماعي الاقتصادي بالحركات الخلاصية الدينية. وانطلقت الحركات الحلولية الخلاصية الجديدة بحثًا عن خلاص فردي وجماعي في تجمهرات احتفالية يتخللها دخول الأفراد في حالة اضطرابات عصبية كدليل على حلول الروح القدس بهم. وبدأت تتخذ شكلًا جماهيريًا في أوساط الأميركيين الأفارقة في بداية القرن العشرين. وعلى الرغم من أنها بدت للمراقبين في حينه ظاهرة جنونية هستيرية من منظور أميركا العلمانية وصحفها، وأنه لا بد من أن تنقرض مع الوقت، إلا أنها تحوّلت في عصرنا في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين إلى أكثر الطوائف المسيحية توسّعًا في العالم، وفي القارات والطبقات كافة. وتكاد تؤدي في بعض الفئات الأميركية غير الفقيرة دور مهرجانات الروك في السبعينيات في منحها ملجأ من عدمية المدينة ومن كون الفرد نكرة فيها وتجربة تطهّر جماعية لفرد مغترب في مجتمع استهلاكي. وتبيّن أن هذه الحركات الخلاصية الدينية تبقى وتعيش في مجتمع حديث. وشكّلت هذه «الغرابة» منطلقًا لنقد ديفيد مارتن لنظرية العلمنة.

عمومًا يمكن القول إن التحديث كصيرورة حصل على موجات. وتلته موجات من التديّن الشعبي. ومثال على ذلك الحركات الحلولية أعلاه كما حصل إبان النهوض الحلولي في لوس أنجلس في عام 1906. وتحولت هذه نفسها إلى انبعاث لعولمة عبر هجرة أتباعها في العالم (وهم من العامة، وهذا بحد ذاته جديد) مستغلين الإنكليزية المعولمة والإسبانية في التنقل ونشر أفكارهم. وتفاعلت الحلولية مع انتشار البحث عن الروحانية، كما تفاعلت مع نزعات عجائبية و«شامانية» في التدين الشعبي في البلدان المختلفة (وبهذا شابه انتشارها انتشار الصوفية الإسلامية بواسطة تجار ودعاة صوفيين في الشرق

---

(64) بحثها من هذه الزاوية قبل مارتن: Renato Poblete and Thomas O'Dea, «Anomie and the 'Quest for Community': The Formation of Sects among the Puerto Ricans of New York,» *American Catholic Sociological Review*, vol. 21, no. 1 (Spring 1960), pp. 25-26.

أما من ناحية نظرية العلمنة، فبحثت في رأيي لنقد العلمنة لا لفهم الظاهرة نفسها. انظر كتابي مارتن: David Martin: *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, with a Foreword by Peter Berger (Oxford, UK; Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 1990), and *Pentecostalism: The World Their Parish*, Religion and Modernity (Oxford; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2001).

وفي أفريقيا لقرون خلت). ولم تخترق الحلولية دول أوروبا الغربية والشرقية، ولاسيما الأولى بسبب علمانية مجتمعاتها و/ أو تديّنها الإثني حين يكون قائمًا، إذ ارتبط التديّن بالإثنية والهوية الوطنية في أوروبا الشرقية في دول حلت فيها الشيوعية العلمانية محل العثمانية الإسلامية، وهو ما ربط الكنيسة في الحالتين بالهوية الوطنية ضد العثمانية والشيوعية، والحفاظ على الذات أمام ما بدا أنه غزو خارجي. ولكن الحلولية تمكّنت من اختراق مجتمع متدين يتضمن بقايا قوية من سحر الديانات الشعبية، كما في مجتمعات أميركا اللاتينية. وكانت قد نشأت في سياق الحداثة المسيحية وعلى هوامشها أشكال وألوان من المسيحية المتأثرة باليهودية مثل Adventism والإسرائيليين الجدد (The New Israelites)، والمورمون وشهود يَهْوَه (والأخيرة فرق أميركية شمالية).

في نظرة تاريخية سريعة يمكن إدراك كيف أن الخروج على التيار الكنسي الرئيس في البلدان البروتستانتية غالبًا ما يعني إقامة فرقٍ مذهبية جديدة، أو إعلان فرقٍ قائمة. فالعلْمنة هنا تعني نوعًا من القرار الفردي باختيار الدين، الأمر الذي ساهم في انتشار الفرق الدينية والتدين، وأثّر بدوره لاحقًا في ثقافة الناس المشاركة في تقرير طابع الفضاء العام. وكأمثلة على ذلك نذكر أنه في عام 1789 لم تتجاوز رعية الكنيسة الميثودية في الولايات المتحدة 59 ألف مؤمنٍ، وارتفع العدد عشرة أضعاف في عام 1850. وتضاعفت أعداد المعمدانيين والميثوديين والمشيخيين على حساب الكنائس الكبيرة التقليدية. ومع عام 1850 كانت ثلاثة أرباع الكنائس في الولايات المتحدة تنتمي إلى الطوائف الثلاث. ويمكن القول إن القرن الثامن عشر والتاسع عشر هما قرنا انشقاق الطوائف ونشوء كنائس الفرق الدينية وصعودها.

يتضمّن الإنجيل دعوة دائمة إلى تجديد الإيمان وتجديد الفرد المؤمن، وهي نوع من الهداية المتجددة التي تشمل الإصلاح الداخلي للإنسان وتجديد التزاماته تجاه الخالق وتجاه الآخر وتجاه المجتمع. وغالبًا ما يعتمد الإصلاح الديني في المسيحية على هذه الروح القائمة في الإنجيل التي تشبه الاعتناق المتجدد للدين (Conversion)، أو «الهداية»، والأخيرة هي الكلمة العربية الأدق لاعتناق الدين الصحيح. لذلك أيضًا في كثير من الحالات يسمى من يتّبعون إحدى الكنائس الإنجيلية التي تشمل معمودية جديدة متجددين، كأنهم يعتنقون

المسيحية من جديد. حتى بعربية بلادنا العامية سمى المسيحيون العرب أولئك الذين اعتنقوا البروتستانتية «متجددين»، وما زالت هذه التسمية قائمة في بلادنا. إن هذا التجدد أو الإصلاح الدائم أو الهداية المتجددة أساس الكنائس الإنجيلية والطهرانية المختلفة في الولايات المتحدة.

توافق بعضها مع فكرة التجديد الألفي (من Millennium، وترجمتها ألفية أو ألف عام) الخلاصية، التي وردت في سِفر «رؤيا يوحنا اللاهوتي» في نهاية الإنجيل، حيث تجدد المسيحية بعد ألف عام هو عصرٌ من القداسة أو عصرٌ مقدّس مع عودة المسيح. وهي حركات حملتها من حين إلى آخر الحركات الألفية في القرون الوسطى. واستُعير من السفر الأخير في العهد الجديد تشبيه زانية بابل في وصف الكنيسة الكاثوليكية، أما الكنيسة البروتستانتية فأصبحت هي القدس الجديدة (أو أورشليم الجديدة). وعمومًا بدأت حركة الإصلاح الديني في إصلاح الكنيسة، ثم ما لبثت أن تحوّلت بحزم وصرامة إلى إصلاح الفرد لإنشاء إنسانٍ مسيحي جديد. والخلاف على معنى ذلك أدى إلى انشقاقات عدة في المسيحية البروتستانتية كما سبق وبيّنا. وانتشرت في البروتستانتية تفسيرات لفهم المسيحية بواسطة رموز وأساطير العهد القديم. ومنذ مرحلة مبكرة استخدم القادة الدينيون في مستعمرة نيو إنغلند على الشاطئ الشرقي من أميركا الشمالية مصطلحات ورموزًا عديدة من التوراة لتفسير أوضاعهم.

أما في الدول الكاثوليكية، فإن التحرر من الدين السائد بعد استقرار الخريطة المذهبية مع نهاية الحروب الدينية ما عاد يعني الانشقاق، وإقامة كنيسة، بل صار يعني تبنّي العلمانية كموقفٍ نقدي من الدين أو كحقّ الفرد في عدم التدين. فالانشقاق عن الكاثوليكية مثلًا، بعد استقرار الخريطة المذهبية الأوروبية، لا يعني إقامة كنيسة كاثوليكية جديدة في الواقع، بل اعتماد موقف علماني. فقد ساهمت التعددية الكنسية ليس في فصل الدين عن الدولة فحسب، بل في منح مخرج ديني أيضًا لمن يرغب في الانشقاق عن كنيسته.

ما هو أثرُ وطنية الكنيسة البروتستانتية الرئيسة في البلدان البروتستانتية؟ تعني وطنية الكنيسة البروتستانتية الرئيسة في كل بلد أن الحركات القومية لم تنشأ في حالة صراع معها؛ أما في الكاثوليكية فانسجمت الحركات القومية مع

الكنيسة حيث شكّل الكاثوليك أقلية في محيطهم، أو حيث كانت نزعة انفصالية استقلالية ضد دولة أو دول تتبنى مذهبًا آخر. وعلى العموم، لم تكن الكاثوليكية حاضنة للقومية العلمانية، بل كانت علاقتها بها متوترة، فهي في طبيعتها كونية تخضع لمركز أممي في روما.

تذكِّرُنا الحالة البروتستانتية لناحية إقامة الفرق الجديدة بالحالة الإسلامية؛ ففي الديانات التي تشجع اعتماد المؤمن على صلته المباشرة بالنص، يسْهل تشكيل الجماعات التي تختار لها طريقًا وتفسيرًا، لأنه ليس للمؤسسة الدينية امتيازات دينية تجعلها أكثر قربًا من الله من بقية المؤمنين. ومن هذه الناحية يدّعي المحافظون الكاثوليك أن ما بدأه لوثر وكالفن وغيرهما لا يمكن وقفه. فبعد أن نزعا القدسية عن المؤسسة الدينية وركّزاها في النص، وفي العلاقة المباشرة للمؤمن بالله، أصبح من حق أي مؤمن أن يفعل ما فعلاه بالمنطق نفسه، أي أصبح من حق أي مؤمن أن يفهم النص المقدس والتواصل مع الله كما يرى ذلك ملائمًا، وبمعنى ما أن يؤسس مذهبًا دينيًا.

كانت النزعة التجارية الفردية قويةً في البروتستانتية. وكانت التقاليد الطائفية الفِرَقِية راسخة وجذابة للتجار ورجال الأعمال صغارًا وكبارًا، فهي بإصرارها على الاتصال المباشر بين الإنسان والله، وزهدها الداخلي الأخلاقي، ولاهوتها الضامر والبسيط، تجعل من الممكن للإنسان أن يتديّن خارج وساطة الكنيسة. كما ساهمت الإحيائية العاطفية الدينية في تنمية الانقسام والنزعات الطائفية، وإقامة الفرق الدينية في البروتستانتية.

يمكننا إذًا أن نلخّص بشكل عام أنه في حالة البروتستانتية ينتشر الدين بفعل الانقسام المذهبي وإقامة الكنائس وإقامة حركات الانبعاث من جديد و«بدايات الألفية» وغيرها من الحركات الباحثة عن الخلاص الفردي والجماعي[65].

---

(65) من هذه الناحية لا بد من التنويه بأن التنوير الإسلامي أقرب إلى التنوير في المجتمعات البروتستانتية تاريخيًا، وذلك في غياب العداء المطلق للدين والتديّن نتيجة ضعف المؤسسة الدينية التي يواجهها. كما أن هناك تشابهًا في النزعة الدينية لإقامة الفرق والطرق والجماعات الصغيرة التي تأتمر بأمير «مؤمنين» محليّ، لكن من دون أن يشمل ذلك احترام حرية الفرد بأن يكون قراره الخاص عدم التديّن.

ونَدُرَ أن مرّت مرحلةٌ سياسيةٌ كبرى أو أزمةٌ مثل نهاية مرحلة نابليون أو مرحلة حروب أو انتشار وباءٍ أو أزمة اقتصادية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء حركاتٍ ألفية خلاصية تبشّر باقتراب نهاية العالم، خصوصًا في مناطق البلدات الصغيرة في الولايات المتحدة ووسط ألمانيا وهولندا وفي بريطانيا. وخلافًا لإحيائية القرون الوسطى في المناطق الكاثوليكية في جنوب أوروبا، كانت الإحيائية بمفهومها الحديث من نتائج مناطق التخوم الأميركية، أي المناطق التي وصلها المستوطنون للتو فأصبحت حدودًا جديدة موقتة مع «أرض بكر» (أي لم يستوطنوها بعد). وكانت تُترجم عمليًا في قوافل من العربات الباحثة عن «أرض عذراء»، أو «أرض موعودة»، وفي مخيّمات كبيرة تضمّ جموعًا كبيرة من الناس المتعبّدين يرافقهم عددٌ كبيرٌ من الوعّاظ في أشكال مختلفة من النشوة والهستيريا الجماعية.

يلاحِظ الباحث أنه منذ تلك الفترة تكرّرت موجات من الصحوة الدينية كانت تمتد وتنحسر، في مراحل معينة، منها مراحل الأزمات. وآخرها موجة الأصولية و«الأغلبية الأخلاقية» في عهد رونالد ريغان وما تلاه، كما سبق أن بيّنا. وإذا تمعنّا جيدًا يمكننا ربط إجراءات سياسية وحتى قانونية بها. فمثلًا جاء حظر الكحول المعروف في الولايات المتحدة بتعديلٍ على الدستور في عام 1919 مع زيادة قوة الحركات الدينية البروتستانتية، وألغي هذا الحظر في عام 1933 وتُرِكَ الأمر للولايات.

ولا يصعب حتى على المراقب أن يحصي مئات الكنائس والفرق الدينية الإنجيلية والكنائس الخاصة (Private Churches) في الولايات المتحدة في العقود الأخيرة، ولا سيما أن قسمًا كبيرًا منها يملك محطات تلفزيونية تبثّ مواعظَ وخطبًا دينية، وتعرض وعّاظًا مشعوذين يقومون بصنع «عجائب» بتقليد المسيح في شفاء المرضى باللمس، وحالات بكاء جماعي وطلباتٍ للتبرّع بالمال[66].

---

(66) توجد في الولايات المتحدة أكثر من 1600 محطة إذاعية، وأكثر من 250 قناة تلفزيونية تابعة لليمين المسيحي وللوعّاظ الأصوليين وغيرهم؛ وهذا بالطبع رقم متغيّر متداول في الأبحاث والصحافة.

ذكرنا سابقًا أن العضوية في الكنيسة في المجتمع الأميركي تسهِّل على المهاجر الاندماج في أميركا حيث يجد تجمعًا لمهاجرين من بلده الأصلي. لكن الأهم في أميركا المعاصرة هو توظيفها في خدمة الهجرة الداخلية. فالاقتصاد الأميركي كثيف الهجرة الداخلية. والكنيسة تشكّل بطاقة دخول إلى المجتمع الجديد في البلدة الجديدة التي ينتقل إليها الأميركي للعمل حيث يستقبله فرع الكنيسة نفسها بناءً على رسالة من كنيسته في محل سكنه السابق. هكذا يجد الموظف أو رجل الأعمال الأميركي كثير التنقل بسبب العمل ودينامية السوق الاقتصادية مجتمعًا يستقبله متمثّلًا بجماعة دينية، ولا سيما أنه يكاد يحمل سماتٍ طبقيةً مشابهةً للبيئة التي كان يعيش فيها. فالكنائس البروتستانتية في الولايات المتحدة متفاوتةٌ بالفعل بالمعايير الطبقية الاقتصادية بشكلٍ عام، حيث تقف الكنيسة الأسقفية (Episcopalian) في أعلى السلّم الطبقي، تليها المشيخية (Presbyterian)، ثم الميثودية (Methodist)، ثم المعمدانية (Baptist) والكنائس الإنجيلية الأخرى. وبما أن بنية الكنيسة هي تجمّع مؤمنين غير مرتبطٍ بالأرض والإقليم، فإن التنقل لا يُفترض أن يؤثّر في ارتباط الناس بها ويمكن الانضمام إلى فرع الكنيسة في المكان الجديد.

أما في أوروبا، فأدّت عملية التصنيع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في كثيرٍ من الحالات إلى عدم تمكّن الكنيسة من اللحاق بإيقاع الهجرة، خصوصًا أن المؤمن فيها مرتبط برعية تابعة لمطرانية بعينها بسبب تنظيم الكنيسة الإقليمي. واحتاجت الكنيسة إلى وقتٍ طويل كي تلحق بالفلاحين المهاجرين من أوروبا إلى أحيائهم الجديدة في المدن الأميركية كعمالٍ. وأضعف انقطاع ارتباطِهم بأرض محدّدة العلاقة بكنائسهم الأصلية إلى حد بعيد، ما جعل بعضهم على الأقل يبحث عن خيارات أخرى.

هل الصحوة الدينية مقصورة على الولايات المتحدة، وهل من عودة إلى الدين في أوروبا؟ ثمة عودةٌ بدرجات متفاوتة غير متوقعة للدين إلى الحيّز العام في أوروبا، لكن ليس دائمًا من طرف الأكثرية. ويجري ذلك كما يبدو نتيجة الاحتكاك بأقليات دينية وديانات أخرى من المهاجرين إلى أوروبا. أما النسبة الكمية، فازدادت نتيجة عاملَيْن: بروز الإسلام الأوروبي البلقاني بعد تفكك يوغسلافيا السابقة، وهو إسلام أوروبيين أصليين يرون أن الإسلام حمى

هويتهم في مواجهة الصرْب؛ وإسلام المهاجرين المسلمين إلى أوروبا، بشكلٍ غدا فيه الإسلام الدين الثاني في فرنسا من ناحية حجم من يعتنقه من الفرنسيينَ (المهاجرون المجنّسون وسلالاتهم)، كما يعتبر دينًا رسميًا في النمسا.

ترافق اشتغال هذين العاملَيْن مع حدوث تطوّراتٍ تاريخية سياسية أعادت الدين إلى إشغال الحيّز العام. ففجأة خرجت على الرأي العام البريطاني قضية الكاتب الروائي سلمان رشدي، بعد إصدار آية الله الخميني فتوى بقتله وإهدار دمه جراء كتاباته المسيئة إلى الرسول. ووقعت من بين الحوادث أيضًا قضية الرسوم الكاريكاتورية المسيئة إلى الرسول في الدانمارك، وأزماتٌ شبيهةٌ في هولندا وفرنسا وغيرهما، وعادت تشغل الرأي العام بقضايا دينية. وجاء النقاش في شأن ذكْر المسيحية كجزءٍ من هوية أوروبا في مقدمة دستور الاتحاد الأوروبي في عام 2004، كي يثير السؤال عن مستقبل الدين في الحيّز العام الأوروبي كمسألة غير محسومة.

لدينا في أوروبا الحالات التي باتت فيها الكنيسة إحدى مزايا الهوية القومية، خصوصًا عند شعب تُحيط به شعوبٌ تسود فيها مذاهب أخرى. خذ مثلًا الكنيسة اللوثرية الفنلندية التي لا بد من أن تتحوّل إلى مكوّنٍ من مكوّنات الكبرياء القومي في الصراع مع روسيا الأرثوذكسية الذي يهدّد كيان الدولة. فالدولة التي تسعى إلى ضمّها دولةٌ تدين أغلبية سكانها بمذهب رسمي في تلك المرحلة في روسيا القيصرية. وهذا هو حال الكنيسة الكاثوليكية في بولندا، والكنيسة الغريغورية في أرمينيا، والكنيسة الأرثوذكسية في صربيا، والكنائس الكاثوليكية في جمهوريات البلطيق. وليست مصادفة أن تُعقد في كنائس هذه الدول أيضًا احتفالات ومناسبات قومية الطابع.

في أوروبا الشرقية عمومًا أيضًا عادت وانتشرت مع الانهيار الاشتراكي ظاهرة «الديانات الإثنية»، كما يُسمّيها ديفيد مارتن. فأجزاء أوروبا الشرقية والبلقان التي انتقلت من سيطرة عثمانية إسلامية إلى سيطرة شيوعية روسية بعد عقود، تمايزت دينيًا من القوة المسيطرة في كل مرة، الأمر الذي أدّى إلى تواشج بين هويتها الدينية وكنيستها الوطنية وهويتها القومية، كما في حالات كرواتيا وبلغاريا. وأدت ردة الفعل على السيطرة الروسية إلى إحياء الكاثوليكية

البولندية كهوية وطنية كما كانت في السابق ضد روسيا وألمانيا، وإلى إحياء رموز كاثوليكية وطنية في لتوانيا، وأصبحت الرومانسية القومية أكثر فأكثر دينية. ومن رموز ذلك أن الصلبان الثلاثة على قمة تل في العاصمة فلنوس التي فجّرها الشيوعيون الروس عند احتلالها، عاد اللتوانيون وبنوها بحجم أكبر وأكثر ارتفاعًا بعد عام 1989. وتحوّلت هذه الصلبان إلى أرموزة وطنية.

في إيرلندا المهددة من إنكلترا، التي كانت دائمًا تبحث عن حلفاء كاثوليك في فرنسا وإسبانيا، تحولت الكاثوليكية إلى عنصر من عناصر النزعة الوطنية الانفصالية. وتجد إيرلندا حليفها القاري الحالي وملجأها الأوروبي ضد انعزالية الجزر البريطانية متجسدًا بالاتحاد الأوروبي. واليونان المعاصرة، وهي دينيًا من شظايا الإمبراطورية البيزنطية وليست امتدادًا للتاريخ الكلاسيكي، تتحالف مع صربيا وروسيا الأرثوذكسيتين في قضية إقليم كوسوفو، وتحالفت تاريخيًا مع إنكلترا حين كانت مهددة من فرنسا والبندقية والدولة العثمانية. وما زالت اليونان حتى اليوم تربط علاقتها في المتوسط بتناقضها مع تركيا. ولوحظ أخيرًا تباعد بين العرب واليونان، وتقارب بين اليونان وإسرائيل عندما اقتربت تركيا من العرب أكثر. واليونان دولة أرثوذكسية تؤدي فيها الكنيسة دورًا مهمًا، كما تختلط المسيحية الأرثوذكسية فيها بالشعور الوطني.

علينا أيضًا أن نُميّز بصرامة بين الانتماء المذهبي أو الديني كجزء من الهوية الوطنية في مقابل شعوب أخرى، أو الهوية الثقافية في مقابل ثقافات أخرى وافدة أو غيرها، وبين التدين، وعودة التدين. فالأولى ممكنة في مجتمع معلمن تخفّض فيه نسبة التدين أو تُرفَع.

الديانات الإثنية، أو تحوُّل الديانات إلى جزء من الهوية القومية، ظاهرة ارتبطت بالنماذج أعلاه كما ارتبطت بأقليات، داخل دولة ما، تدين بغير دين الأغلبية، ويصبح جزءًا من هويتها وطابعها الإثني، ويختلط بالتدين الشعبي وعاداته، كما في حالات التدين الشعبي الكاثوليكي في إيرلندا، وكما في حالات الكنائس الأرثوذكسية الوطنية القائمة بذاتها في رومانيا وصربيا وبلغاريا واليونان ومقدونيا... وروسيا إلى حدٍّ بعيد. وينطبق هذا بدرجة أكبر على الكنيسة الأرمينية، حيث السائد هو كنيسة تشكّل جزءًا من الهوية الوطنية. في

هذه الحالات أدّت الكنائس دورًا بنائيًا في تكوين الأمة وتضمينها مفهومها عن نفسها. ولا شك في أنه فور ذكر نمط التديّن هذا الذي يحافظ على التبعية للكنيسة في ظل العلمنة لأسباب متعلقة بالهوية القومية، يتبادر إلى الذهن نماذج من الإسلام الباكستاني والبوسني وفي الصين وغيرها، حيث يتطابق الدين مع نشوء قومية، أو حيث جرت عملية قومنة الانتماء الديني الذي ساهم في تمييز معتنقيه من محيطهم المختلف دينيًا، مع الفوارق الكبيرة في السياقات الثقافية والسياسية، الجغرافية والتاريخية، بما في ذلك التفاوت في درجة العلمنة.

لا تعرف الولايات المتحدة مثل هذه الحالة من ارتباط الدين بالكيانية الوطنية للشعوب. لكن الدين الإثني الثقافي ظاهرةٌ عرفتها الولايات المتحدة مع الهجرات اليهودية والبولندية والإيطالية والإيرلندية واليونانية، وسوف تعرفها في رأينا في المستقبل مع التجمعات السكانية للمسلمين، لكن لا وجود جدّي لتحويل التدين إلى حالة مرتبطة بهوية وطنية انفصالية أو حتى كيانية.

يعيدنا هذا السياق الأوروبي إلى المعادلة المعروفة في عام 1555 بعد سلام أوغسبورغ ثم معاهدة وستفاليا إبان الحروب الدينية في ألمانيا. السلام الذي منح النبلاء والأمراء حقّ تحديد الدين في المقاطعات التي يحكمونها (cuius regio, eius religio)، وكرّس بذلك على نحو مؤقت تقسيمًا سياسيًا محدّدًا في ألمانيا للدويلات بين كاثوليك وبروتستانت. لكنه استُخدم ليس لاستقلال الوحدات السياسية عن سطوة البابوية فحسب، بل لتعليل اضطهاد الأقليات الدينية داخل منطقة النفوذ السياسي أيضًا، بدعوى الحق في مجانستها مع دين الدولة وفق قاعدة: «الناس على دين ملوكهم»، فقد رسّمت معاهدة وستفاليا الدولة ذات السيادة كقاعدة أساس في القانون الدولي. وربما كان هذا الربط بين دين المقاطعات ودين أمرائها هو التعبير الأول عن التعبير الحديث المتداول عربيًا في أيامنا لـ «الدين الرسمي للدولة» أو «دين الدولة»، كما يظهر في الدساتير العربية بعبارة «الإسلام دين الدولة». والحقيقة أنه ليس للدولة دين، فهي ليست كائنًا واعيًا مؤمنًا. وكان المقصود في الحروب الأهلية الدينية أن الناس تكون على دين الملك، أو أمير المقاطعة، فمن حقه أن يخيّر السكان بين اعتناق مذهبه أو الرحيل إلى مقاطعة أخرى تتبنى مذهبهم.

نشأ رابط مباشر بين الكنيسة والدولة في الدول الأوروبية كلها بعد حركة الإصلاح الديني تحديدًا، تقوم بموجبه الدولة بفرض تجانسٍ ديني (Homogeneity)، وفي الحالة المذهبية (Uniformity) على السكان، وتحرم المنشقّين من حقوق أساسية يتمتّع بها غيرهم من السكان. كان هذا هو الحال في فرنسا وإسبانيا وإنكلترا وألمانيا. وبعد تحرّر الكنيسة من قبضة الدولة بثمن التخلي عن هذه الخدمات المتمثلة بإجبار السكان على اعتناقها، نشأ مفهوم الأكثرية والأقلية الدينية. وهي ليست أكثريةً أو أقليةً بالرأي ولا بالمواطَنة، بل بالدين والثقافة. هنا أصبح للمواطنة طابعٌ ثقافي متناقضٌ مع فكرة المواطَنة المجرّدة التي دافع عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي المتأثر بالتنوير؛ إذ نشأ مفهوم الأقلية الشرعية (غير المنشقة)، بمعنى أنها تدخل في إطار التسامح الديني، لكنها أقلية على الرغم من أنها مؤلفة من مواطنين غير مختلفين في الرأي والموقف، بل في الانتماء بالولادة إلى عائلة تعتنق مذهبًا بروتستانتيًا في فرنسا أو إيطاليا، أو كاثوليكيًا في بريطانيا. واحتاج الأمر إلى وقت طويل حتى جرى التغلب على مفهوم الأكثرية والأقلية هذا، لكنه صُدِّر إلى مناطق الدولة العثمانية المركّبة إثنيًا ودينيًا ومذهبيًا.

تراجع هذا التقسيم للأكثرية والأقلية الطائفية مع صيرورة علْمنة المجتمعات، وتطوّر مفهوم المواطَنة بالنضال والصراع من النقابات والأحزاب والحركات النسوية وغيرها. لكنه يعود في كل مرة مع تطوّر الخوف من ازدياد عدد المسلمين في الدول الأوروبية. وهو مفهوم الأكثرية والأقلية نفسه الذي تعاملت بواسطته أوروبا الاستعمارية مع البلدان العربية إبان رهاناتها على «حماية الأقليات الدينية» في العهد العثماني كوسيلة للتدخل في الدولة العثمانية، وإيجاد مجالات نفوذٍ استعمارية إمبراطورية خاصة بها. وما زال المفهوم قائمًا في علاقة أوروبا والولايات المتحدة بالعالمَيْن العربي والإسلامي. وخلافًا لما يُعتقد، لا تتعامل أوروبا مع العرب والمسلمين من منطلق نظرتها إلى ماضيهم، بل من منطلق ماضيها. فمن المنظور الأوروبي يمثّل العرب والمسلمون ماضي أوروبا، في ما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة أو بمفهوم الأكثرية والأقلية في الماضي الأوروبي.

رابعًا: أنماط مختلفة من العلمنة

في اختلاف طرائق العلمنة. في دور الحزب السياسي في أوروبا النصف الأول من القرن العشرين. في التنافس مع الكنائس والجمعيات الدينية في القرن العشرين. في النفور اللاحق من دور الحزب الشمولي. في نشوء دولة الرفاه الأوروبية التي صادرت هذه الوظائف من الحزب السياسي، ومن الجمعيات الدينية أيضًا. في غياب دور الحزب السياسي ودول الرفاه في الولايات المتحدة. في استمرار الحيوية في دور الجمعيات بما فيها الدينية والكنائس في تقديم الخدمات، وفي انسجام ذلك مع سياسات الخصخصة. في كثرة الجمعيات والمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة وتعدّدها، وفي منع نشوء علمانية صلبة في عدد من المؤسسات المجتمعية، وليس في الدولة فحسب نتيجة تأثيرها. في علمانية المؤسسة التعليمية الأميركية. في دور الكنيسة في نضال الأميركيين من أصل أميركي من أجل المساواة، والتسلل إلى الخطاب السائد من خلال استثمار عناصر في المسيحية، والبروتستانتية بشكل خاص.

ننتقل إلى فرْق آخر بين أوروبا والولايات المتحدة يتعلق بالواقع السياسي ونمط العلمنة والتحديث الذي ساد في أوروبا. ففي الدول الأوروبية نشأ في القرن التاسع عشر، وتفوْلذ في النصف الأول من القرن العشرين نمط من الحزب السياسي يجد فيه الأعضاء وأسرهم الجواب عن حاجات في عدد من مجالات الحياة: الموقف السياسي والأيديولوجي العلماني وحضانة الأطفال والمدرسة الحزبية (الموازية لمدرسة الأحد الكنسية التي انتشرت في بريطانيا وأميركا) والنادي الرياضي وفريق كرة القدم... وانطبق هذا التعميم على الأحزاب الاشتراكية العمالية بشكلٍ خاص، لكنه شمل أيضًا أحزابًا يمينيةً وشيوعية وغيرها. وفي حالات كثيرةٍ قدمت النقابات العمالية والمهنية مثل هذه الخدمات.

قام هذا النمط من الأحزاب السياسية ومؤسساته النقابية والشبابية والنسائية بدور المنظمات الكنسية والخيْرية السابق. ووسّعه وأضاف إليه نظريات شموليةً في فهم البيئة المحيطة، وحتى في فهم العالم. وهو دور ما عدنا نلحظه منذ نهاية القرن العشرين في أوروبا بعد ردة الفعل السلبية على الأنظمة الشمولية، مرةً

بعد الحرب العالمية الثانية، ومرةً بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. كما أنه ما عاد بوسع الحزب السياسي أن يؤديه ليس بسبب ضمور قواعده الاجتماعية التقليدية فحسب، بل بسبب دخول اقتصاد السوق إلى هذه المجالات أيضًا، وتبنّي الدولة جزءًا من هذه الخدمات، ولأن تطوّر وسائل الإعلام ومصادر المعرفة قلّص إلى حدٍّ بعيد كون الحزب السياسي مصدر تثقيف مهم.

قامت في أوروبا أحزاب ديمقراطية (واشتراكية) مسيحية. وبدأت هذه الأحزاب كتكيّف كنسي مع ضرورات العمل السياسي في ظروف نشوء الأحزاب، ولمواجهة دعاية الأحزاب المعادية للدين مثل الأحزاب الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية، وللانتصار للهوية الدينية للمجتمعات الأوروبية، وحتى لغرض تمثيل موقف ديني من بعض القضايا في تعددية الأحزاب القائمة. وبدورها استدعت إقامة تلك الأحزاب ودعمها من الكنيسة ردات فعل على نشوء الأحزاب الشيوعية والاشتراكية وغيرها من الأحزاب التي اتخذت موقفًا سلبيًا من الدين. وأوقفت الكنيسة دعمها لهذه الأحزاب بعد أن شعرت أيضًا بالثقة بالنفس تجاه تمأسس علمانية ليبرالية رسمية لا تجنِّد الدولة ضد الكنيسة، وبعد أن اختفى العداء لرجال الدين من الدول المسيحية. يضاف إلى ذلك انتشار نقد التنوير لذاته بعد الحرب العالمية الثانية، فقد أدى النقد التنويري للذات إلى اعتراف بمحدودية المشروع العقلاني للخلاص، المتمثّل بالأيديولوجيات العلمانية الشمولية وبعض يوتوبيات التنوير التي تؤمن بانتصار العقل في الشؤون الإنسانية، وإعادة الاعتبار نسبيًا إلى الدور الذي يمكن أن يقوم به الدين وتقوم به الكنيسة في الحداثة، أي إن اعتراف الكنيسة بالفصل واستكانتها إلى حالة الحداثة وحرياتها تحققا بالتفاعل مع تغيرات في الموقف الشمولي من الدين ومواقف تسووية من الدولة العلمانية.

الدور الاجتماعي السياسي الشامل للحزب هو أحد مظاهر التقاليد التي نشأت في نهاية القرن التاسع عشر، وفي النصف الأول من القرن العشرين بشكل خاص. واستمرت الأحزاب بالقيام بأدوار مثل إقامة الأندية والتثقيف والنشاط الرياضي في عدد من دول العالم الثالث التي لم تتمكّن الدولة (ولا حتى دولة الرفاه) من تقديم الخدمات فيها. ومع أن الظاهرة برمّتها علمانية غربية إلا أن الأحزاب والحركات الدينية في المجتمعات الإسلامية تبنّت هذا

الدور الشامل للحزب السياسي في عملية تقديم الخدمات والنشاط التثقيفي والاجتماعي وغيره، ولا سيما في الأحياء الفقيرة والريف. وتحوّل هذ الدور إلى رأس مال سياسي حقيقي ساهم في توسيع نفوذها.

نضيف أيضًا أنه في المجتمعات الأكثر علمانية يجري البحث عن معنى خارج الفضاء الديني والتنافس بين الكنائس، ذلك التنافس القائم في المجتمع الأميركي وخارج «التسوّق» لبضائع معينة مثل الدين والروحانيات وغيرها، والقائم في المجتمع نفسه. وكلما أصبح الحكم في تلك المجتمعات أكثر براغماتيةً وأقل تمثيلًا لمعنى أو فكرة أو مبدأ، تنشأ الحركات السياسية العلمانية الباحثة عن معنى في القيم الدنيوية، في محاولة لزرْع الروح والمقدس في السياسة الدنيوية نفسها. وقد قامت الحركات والأيديولوجيات العلمانية التي تضفي طابعًا قدسيًا على قيم دنيوية، وتقيم طقوسًا وشعائر، وتقدّس الزعيم في كاريزما ذات طابعٍ انجذابي ديني، ومنها الحركات الأيديولوجية القومية والشيوعية.

الظاهرة عامة، وتكاد تشبه عودة تعددية الآلهة بعد العلمنة، لكنها آلهة معلمنة. يؤكد فيبر، مثلما أكد هيوم من قبله، كما رأينا سابقًا، أنه إذا كان لا بد من تفسير غيبي للظواهر فإن تعدد الآلهة هو التفسير الابتدائي الذي يبدو من المنطقي افتراض ظهوره قبل التوحيد. وإن الوحدانية غطت على التعدد، لكن مع تراجعها أمام عملية العلمنة، أو لأنها أصبحت روتينًا يوميًا، خرجت الآلهة القديمة بعد أن انفك سحرها، وعادت لتواجهنا على مستوى أعلى في تخبط الإنسان الحديث بين صراعات القيم المختلفة والمقدسات المختلفة[67] في الحداثة. وكتب فيبر: «إن مصير عصرنا الذي يتميز بالعقلنة والتعقل وبنزع السحر عن العالم، أدى إلى هدم القيم العليا السامية وسحبها من الحياة العامة لتجد لها مكانًا في مملكة الحياة الصوفية المفارقة، أو في أخوية العلاقات المباشرة المتبادلة بين أشخاص معزولين». وتابع أنه ليست مصادفة على الإطلاق أن الفن الأكثر شهرة في أيامنا غالبًا ما يكون فنًا حميمًا وليس فنًا

---

(67) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 190-191.

معماريًا عظيمًا. وكذلك ليست مصادفة أن لا نصادف ذلك في أيامنا إلا في الحلقات الاجتماعية الصغيرة جدًا، وفي علاقة إنسان بآخر وبغاية الرقة، بالشكل الذي يتوافق مع الروح النبوية التي أوقدت في ما مضى الجماعات الكبرى وصهرتها معًا. وحين نحاول أن «نبتكر أو أن نخلق أسلوبًا جديدًا في الفن المعماري العظيم، فإننا لن نصل إلا إلى هذه المنشآت التي تثير الشفقة كما هو الحال في النصُب التذكارية التي بُنيَت في العشرين سنة الأخيرة. وحين نحاول تأسيس نبوءات جديدة، أصيلة، فإننا لا نصل، بمعنى دقيق، إلا إلى ما يماثل أن يكون وقعه أكثر سوءًا على أنفسنا»[68]. تغيرت الأزمنة منذ أيام فيبر، ومنذ تحقّق كلامه المأساوي في النازية والفاشية وغيرهما. لكن الفن المعماري منذ ذلك الحين حقق بعض العظمة في الفضاء العام العلماني من دون أن يكون فن البناء «فاشيًا»، وتطورت محاولات الإنسان لسد الفراغ الروحي الذي خلّفته العلمنة، وظل صحيحًا أن المحاولات تشمل العودة إلى الدين أو تقديس قيم دنيوية عدة، في ما يشبه تعددية الآلهة الجديدة.

من الخطأ خلط هذه الظواهر بما أطلق عليه تسمية «الديانة المدنية» (Civil Religion) في الولايات المتحدة التي طوّر الباحث روبرت بيلّا قبل أربعين عامًا مصطلحها المتحدر من جان جاك روسو. ففي الديانة المدنية الأميركية التي تتضمن طقوسًا وطنيةً وتركيب تراث مشترك، والمتغيرة بموجب الحقب السياسية المختلفة، نجد أن المسيحية مكوّنٌ أساس من هذه الديانة المدنية. وولجتها أيضًا عناصر يهوديةٌ في إطار تركيب ميراث يهو- مسيحي يشكّل أصولًا ثقافية مستحدثة وتقاليد تنتمي إليها الهوية الثقافية الأميركية. ويبقى السؤال مفتوحًا عن دور الديانات الأخرى المتوسّعة باستمرارٍ في تشكيل هذه الديانة المدنية المشتركة. وهو سؤال أرّق عددًا من الباحثين أمثال صموئيل هانتنغتون. وسوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا.

لم يقم مثيلٌ لدولة الرفاه الأوروبية التي ورثت الكنيسة وخدماتها (التي كانت أكثر بدائيةً طبعًا من الخدمات الحديثة التي تقدّمها الدولة أو تتنافس الشركات في بيعها) للفقراء والمرضى والمعوّقين وغيرهم في الولايات

---

(68) فيبر، ص 203-204.

المتحدة. كما أن الحزب السياسي لم يتخذ مثل تلك الأدوار التي أخذتها الدولة على عاتقها. فالنظام الأميركي يُخضع حتى الخدمات الصحية والتعليمية وغيرها بشكلٍ عام لنظام السوق. وفتح هذا الواقع مجالًا لأن تقوم الروابط والمؤسسات الأهلية والكنيسة تحديدًا بدورٍ كبيرٍ في بناء شبكة الرفاه الاجتماعي، وفي تقديم الخدمات للفقراء والمحتاجين والمعوّقين والأيتام والعجزة خارج قوانين السوق وفي غياب دور فاعل للدولة. وبالعكس من ذلك، تسلّمت دولة الرفاه الأوروبية هذا الدور من الكنيسة (وليس من الفكر الاشتراكي والنقابي فحسب).

لا شك في أن هذه الصيرورة جرت في فرنسا في خضم عملية العلْمنة تاريخيًا، وكجزء منها، أي في بداية تسعينيات القرن التاسع عشر بعد الثورة مباشرةً. فقد شرعت الحكومات الفرنسية المتعاقبة في سنّ سلسلة من قوانين الإصلاح الاجتماعي. وكان قانون التأمين الصحي في عام 1893، وإقامة شبكة من الخدمات الصحية في المدن التي زاد عدد سكانها على 20 ألف نسمة إحدى الخطوات المهمة. كذلك جاء قانون التأمين ضد إصابات العمل في عام 1898 ليرضي العمال الصناعيين بشكلٍ خاص. وبعد نضالٍ وتردّد وأخذ وردٍ حتى عام 1910 سُنَّ قانون التقاعد الذي لم يكن إجباريًا بل اختياريًا. وحاولت الحكومات الجمهورية أن تشجّع النساء العاملات على الإنجاب. ومنحت المرأة عطلة أربعة أسابيع للراحة. واقتُبست فكرة التشجيع على الإنجاب من الكنيسة لكنها لم تنطلق من منطلقاتها نفسها. بل جاءت لتشجيع النساء على مواصلة العمل بعد الزواج على الرغم من الإنجاب للحفاظ على نسبة النمو السكاني والاستمرار في العمل في الوقت عينه. وأفقد هذا الفعل الكنيسةَ قاعدة اجتماعية واسعة هي «ربّات البيوت» من دون أن يهدف إلى ذلك.

هدف التشجيع على الإنجاب بواسطة عطلة الولادة إلى زيادة حجم الأيدي العاملة، تلبيةً لمتطلبات النمو الصناعي الكبير، وزيادة السكان لأهدافٍ قومية تتعلق بالأمة الكبيرة أيضًا، ومنها استمرار الصراع العسكري مع ألمانيا في وقتٍ تراجعت فيه معدلات الزيادة السكانية.

استلزم تنفيذ هذه الإصلاحات، خصوصًا الخدمات الصحية، إقامة أجهزة بيروقراطية كبيرة، زادت حجم جهاز الدولة ووزنه، تمامًا كما فعل التعليم الرسمي لاحقًا. لا حاجة إلى الاستمرار وعرض تطوّر تاريخ الخدمات الاجتماعية التي صارت تقدّمها دولة الرفاه الأوروبية بعد الأنموذج الفرنسي، ثم الألماني، فهذه الأمور باتت واضحة جلية. وكان غرضنا من التطرق إليها التنبيه لأنماط من علمنة الوظائف الاجتماعية، والتغيرات التي طرأت على القواعد الاجتماعية للكنائس، وتقديم نماذج تاريخية منها.

في الوقت نفسه كانت الدولة في الولايات المتحدة تدفع باتجاه خصخصة الخدمات في اقتصاد السوق، وإلى أن تتسلم الكنائس (والجمعيات الخيرية أيضًا) البعد الرعوي الخيري في قضايا الخدمات من هذا النوع. واستمرت هذه النزعة حتى عصرنا. نذكّر مثلًا بحالة فترة حكم جورج بوش الابن، ففي ما يتعلق بالرفاه الاجتماعي سادت لديه في دورته الأولى فكرة نقل صلاحيات مجال الرفاه إلى الكنائس بواسطة نقل أموال من الدولة إليها، لتقدّم خدماتٍ أهلية للمؤمنين، وهو ما أثار موجة انتقاداتٍ شديدة في حينه[69].

ينسجم مع هذا التحليل أن اليمين المسيحي المحافظ في الولايات المتحدة الذي يدفع باتجاه الحفاظ على قيم تقليدية في السياسة ضد الليبرالية، يشمل في موقفه من الليبرالية نقدًا لدولة الرفاه. إنها الثقافة السياسية التي تعتبر تأييد دولة الرفاه موقفًا سياسيًا ليبراليًا، وهي ثقافةٌ سياسية أميركية صِرف. والسبب أن القوى الأميركية الكنَسية المحافظة قوى متدينة تعارض توسع وظائف الدولة، وتعارض نمط الحياة والتفكير الليبرالي الحقوقي والثقافي. وهي تعارض أن تقوم الدولة بخدمات اجتماعية لسبب لا تصرّح به، ربما قائم في اللاوعي فحسب، وهو أنها ترغب في أن تُبقي هذه الخدمات بأيديها كمصدر قوة لها. ومن هنا فالولايات المتحدة هي المكان الوحيد في العالم الذي يسمّى فيه كل من يدعم دور الدولة في خدمات الرفاه ليبراليًا (في حين أن الليبرالية في أوروبا تعني تقليص دور الدولة وتعزيز حرية قوى السوق).

---

(69) في ملاحظة اعتراضية نشير هنا أيضًا إلى أن التجربة العربية لناحية الربط بين فشل الدولة في تقديم خدمات اجتماعية متعلقة بالرفاه، ودور المؤسسات الدينية في ذلك تصب في اتجاه التحليل نفسه.

في ما عدا محاولة جورج بوش هذه يمكن التأكيد أن الفصل المالي بين الدولة والمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة أكثر حزمًا ووضوحًا منه في الدول الأوروبية، ومنها دول علمانية راديكالية مثل فرنسا وتركيا؛ إذ لا يمكن استخدام المال العام في تمويل المدارس الدينية في الولايات المتحدة، في حين أن فرنسا وتركيا تقومان بذلك لأسباب مختلفة تتعلق أغلبيتها، في رأي الكاتب، بعدم السماح باستقلالية فاعلية الدين عن سيطرة الدولة. ويدور نقاش دائم في شأن هذا الموضوع في الولايات المتحدة، حيث هناك من يعتبر أن تمويل الحكومة المدارس الدينية يتوافق مع العلمانية ما دام لا يرافقه تمييز لمصلحة دين ضد دين آخر، في حين يؤيد آخرون الفصل الكامل، الأمر الذي يعني أنه حتى بين مؤيدي العلمانية الرخوة هنالك درجات كما أسلفنا.

في الولايات المتحدة أكثر من 1300 كلية وجامعة تابعة لمؤسسات دينية أو كنائس، منها 240 تابعة للكنيسة الكاثوليكية. وخلافًا للمدارس، يتلقى بعضها تمويلًا حكوميًا ليس لكونها مؤسسة دينية، بل بصفتها مؤسسات غير ربحية بشرط أن يُصرف المال على النشاط العلماني وأن تكون الجامعة مستقلة عن المؤسسات الدينية التي تملكها من ناحية القرار الأكاديمي، ورفض أي نزعة طائفية، وممارسة الحرية الأكاديمية بشكل كامل. تُمنَع في الولايات المتحدة الصلاة الجماعية في المدارس، وتخاض معركة قضائية مستمرة في شأن حق الطلاب الذين يدرسون في مدارس خاصة في تلقي مساعدات مالية من الدولة تغطي قسمًا من نفقات الدراسة، وأغلبية المستفيدين منها هم الطلاب الذين يدرسون في مدارس دينية. وأيدت ذلك ولاية أوهايو الأميركية، ولم يُحسم في ولايات أخرى. واعتُبر هذا التأييد نصرًا للقوى المحافظة في هذا البلد. ويدور النقاش المستمر بين الليبراليين الفرنسيين مؤيدي العلمانية المحايدة في الشأن الديني من جهة، والمتشبثين بنوع العلمانية الصلبة المناهضة عمليًا، كي يُتخذ موقف من الدين والتديّن بشكل عام من جهة أخرى. كما يدور صراع مستمر في الولايات المتحدة في شأن مظاهر تعليم الدين أو نظرية داروين أو غيرها، وفي شأن ذكر الله في القسم، وفي شأن الحق في الإجهاض. ففي فرنسا منظمات وروابط علمانية تدافع عن العلمانية الصلبة ضد أي تعديل أو تنازل،

في حين نجد بعض الروابط التي تؤيد العلمانية المحايدة. ويُعدُّ أحد اتحادات المعلمين من أهم المؤيدين للعلمانية المحايدة، ويشمل مليوني عضو[70].

العلمانية هي عملية تفاوض مستمرة تأخذ في الاعتبار الظروف المستمرة، وليست أيديولوجيا ثابتة، ولا بدَّ فيها من تنازلات متبادلة، لذلك استخدم جان بوبيرو في مناقشة العلمانية الفرنسية تعبير علمانيات (لا علمانية) في بحثه عن العلمانية والحرية الدينية الفرنسية[71].

خلال هذا البحث نسجل تحفظات ضرورية لمنع التعميمات المتسرعة. فعلى الرغم من تدين المجتمع الأميركي تبقى مؤسساته الأساسية علمانية، ولا نرى أي توجه لتغيير ذلك. نقول هذا للتحذير من النزعة المنتشرة لكتابة تاريخ الولايات المتحدة والمجتمع الأميركي حاليًا كحالة تدين شامل. وعلينا أن نذكّر بأن البيئة الجامعية العلمية في الولايات المتحدة كانت علمانية منذ البداية، وما زالت كذلك، وخُطِّط لها على هذا الأساس. ونعرف من رسائل توماس جفرسون في عام 1822 في شأن الجامعة الرسمية الأولى في فرجينيا خلافًا للكليات الكنسية والدينية الطابع التي كانت قائمةً. يقول جفرسون: «في جامعتنا... لا يوجد مقعد أستاذية للإلهيات (يقصد اللاهوت، المؤلف). جرى التداول أن تُنشر فكرة أنها (المؤسسة) سوف لا تكون غير- دينية فحسب، بل ومناهضة لأي دين أيضًا»[72]. ويتابع قائلًا إنه لا يمانع أن تؤسس الفرق الدينية أستاذياتها المتعددة باستقلالٍ عن الجامعة، وبعضها عن بعض، بحيث يستطيع الطلاب سماع وجهة نظرها واتخاذ القرار، أما الدين العام فيجب أن يكون في رأيه من دون تعصّب لمذهب بل «دين السلام والعقل والأخلاق»[73]. وهو دينٌ شبيهٌ بما تمنّاه اليعاقبة الفرنسيون. لكن ليس هذا الفكر هو ما طبّق في الولايات المتحدة، بل حرص جفرسون نفسه على جدار الفصل، وعلى تطبيق علمانية رخوة أو محايدة في الدولة.

---

(70) الموقع الإلكتروني لهذه الرابطة: <http://ww.laligue.org\laligue\rubriques\ligues\index.htm>.

(71) Jean Baubérot, «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View,» *Brigham Young University Law Review*, no. 2 (2003), pp. 451-464.

(72) Thomas Jefferson, *Writings*, Edited by Merrill D. Peterson, Library of America; 17 (New York: Literary Classics of the U.S. 1984), p. 1465.

(73) المصدر نفسه.

يمكن الجزم حتى اليوم بأن تقاليد المؤسسة الجامعية الأميركية، البحثية والتدريسية، هي تقاليد علمانية. ولهذا يتأثر الأكاديميون بأجوائهم الثقافية النخبوية. وهم بعيدون عن وسط الولايات المتحدة ببلداتها الصغيرة وريفها.

هذه الأخيرة لم تكن علمانية يومًا. وأميركا الريف والبلدات الصغيرة انتفضت على إصلاحات الستينيات العلمانية الليبرالية التي تغلغلت في النظام الأميركي الثقافي والتعليمي من الجامعات. وارتبطت الانتفاضة المحافِظة في نهاية القرن العشرين ببحثٍ عن معنى للحياة، وعن نمط تديّنٍ جديدٍ حتى لدى الطبقات الوسطى والمهنيين في المجتمع الأميركي.

بالنسبة إلى الأميركيين من أصل أفريقي، أدّت الكنيسة أصلًا وظيفة مجتمعية لم تفقدها يومًا من ناحية الحفاظ على التضامن الاجتماعي، وكملاذٍ روحاني يحافظ على توازن الفرد والجماعة.

كما ساهمت الصحوة الدينية الأميركية في انتشار اليمين السياسي والاجتماعي الأميركي، وشكّلت هذه الصحوة والخطاب الديني ملجأً للأميركيين من أصل أفريقي، حتى قبل حركة الحقوق المدنية. وكان هذا الشكلَ الأسهل للتنظيم بعد فقدان الهويات القبلية والإثنية في القرون السابقة بفعل تشتّت العبيد بين المزارع من دون أدنى اكتراثٍ حتى بالروابط العائلية. كما كان الطريق لمخاطبة السادة البيض عبر لغة أخلاقيات الدين التي يتبنّونها، ولاحقًا بخطاب مبادئ الدستور، وخرقها في الحياة العملية الأميركية. وجمعت حركة الحقوق المدنية في استراتيجيتها في عهد القسّ مارتن لوثر كينغ الخطابيْن الديني والحقوقي. وكان خطاب مارتن لوثر الحقوقي خطابًا دينيًا خلاصيًا بشكلٍ صريح.

لم يكن قائد حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة القس مارتن لوثر كينغ علمانيًا أيديولوجيًا، ولا كان خطابه علمانيًا، مثل خطاب نشطاء حقوق الإنسان في هذا العصر، متديّنين كانوا أم لا، بل كان خطابًا دينيًا في مضمونه. فقد راهن لوثر بصراحة على ما سمّاه التقاليد اليهو- مسيحية، وعلى إرث «الآباء المؤسسين»، وعلى ما سمّاه «الإرث المقدّس لأمتنا، وإرادة الله الأبدية»، وهي تعابير استخدمها المستوطنون الكولونياليون الأوائل لتبرير إبادة الهنود الحمر

واقتلاعهم. كما استخدم مصطلحاتٍ ثيولوجية خلاصية معلْمنة مثل «الوعد الديمقراطي» على وزن «الوعد الإلهي».

إن ما جعل لوثر كينغ يلجأ إلى تعابير دينية برّرت في الماضي قتل الهنود، ويسخّرها في خدمة خطابه السياسي بواسطة تأكيد الانتماء إلى المجتمع المنتصِر بعد قرونٍ، هو الدافع نفسه الذي جعل نسل العبيد الأفارقة يستخدمون هذه اللغة في الجنوب الأميركي. فقد شكّلت الكنائس البروتستانتية في الولايات الجنوبية خطّ دفاع أوّل عن الهوية البروتستانتية البيضاء الأنكلوسكسونية ضد تأثير هجرة اليهود والكاثوليك في تلك الولايات. أما السود فكانوا عمليًا خارج الثقافة المسيحية المنافسة التي تشكّل تهديدًا. وما لم يتوقعه البيض باعتقادي هو أن يتسلّل السود عبر خنادق وممرات جانبية إلى الثقافة البروتستانتية نفسها التي استخدمت في صد الكاثوليك واليهود، لكنها لم تنجح في صد الأميركيين من أصلٍ أفريقي الذين استخدموا خطاب المستعمرين الديني لغرض تأسيس مطلب المساواة بهم.

خامسًا: عن الدين والنخبة السياسية في أميركا

ما زالت الولايات المتحدة تشكّل مصدر التعقيد الرئيس لنظرية العلْمنة، باعتبارها دولة علمانية المؤسسات، وبنيتها الدولتية معلمنة. لكن لم تنتشر فيها تقاليد أيديولوجية علمانية ذات جذور حقيقية، وينتشر فيها التدين بشكل استثنائي بالنسبة إلى دولة ديمقراطية علمانية.

وليكن واضحًا أنه على الرغم من كل ما ناقشناه في الفصول السابقة من مقارنات بينها وبين دول أوروبية من زوايا نظر مختلفة، فإن الولايات المتحدة ليست دولة دينية ثيوقراطية، ولن تصبح كذلك في المستقبل المرئي. لكن فصل الكنيسة عن الدولة لا يمنع التديّن المنتشر على مستوى العائلة الأميركية والطوائف المحلية في البلدات والمدن والريف من ممارسة ضغط على السياسات والتأثير في صنعها، وفي الحياة السياسية الأميركية. فالدين موجود بقوة في المجال العام. والمؤسسات الدينية والكنائس تعبّر عن رأي واضح

في شؤون عدة، مثل تعيين قضاة المحكمة العليا والإجهاض والإباحية وزواج المثليين وحقوقهم وغيرها.

في المقابل نجد في بريطانيا كنيسة رسمية، لكن الدين والتديّن لا يمارسان تأثيرًا كهذا في السياسة وصنع القرار. أما الدول الأوروبية الغربية الأكثر علمانية من بريطانيا، فهي الأقل تعرّضًا لمثل هذا الانتشار للتدين، في ما عدا في أوساط بعض الأقليات التي تستخدمها ملجأ وحماية وأداة لتأكيد ذاتها في مقابل الأغلبية. ويقاس ذلك على الرغم من كل ما قلناه ليس بقلة التدين فحسب، كما يصرّح الناس عن أنفسهم في الاستطلاعات، وبالكنائس الفارغة من المصلّين، بل بمدى تسامح الناس مع استخدام الخطاب الديني في تبرير السياسة أيضًا. فمع أن 45 في المئة من الأميركيين يرون بلدهم «أمّة علمانية» و29 في المئة «أمّة مسيحية»، و16 في المئة فقط يعرّفونها «دولة توراتية بموجب التقاليد اليهو- مسيحية»، وجد رئيسها جورج بوش الابن من الملائم أن يتحدث عن تكليف الله له بمحاربة تنظيم القاعدة، وتقسيم العالم إلى محورَيْ شر وخير، علاوة على حديثه مع الصحافيين في عام 2006 عن يقظة دينية ثالثة في أميركا، وعن التقاليد اليهو- مسيحية، وغيرها من مفردات الخطاب الديني. ولا يعتبر هذا فضيحة في الولايات المتحدة. يمر هذا الأمر بشكل عادي في الحياة السياسية والعامة الأميركية، في حين لا يمكن أن تقبل المجتمعات الأوروبية الحالية مثل هذه التصريحات من رؤسائها. ففي المقابل كان ادعاء السياسي العلماني توني بلير أن «الله سوف يحكم على قرار الحرب في العراق» عاملًا في تعميق عزلته، وعدم شعبيته في بلده[74]. فقد ساهم بلير بشكل غير مسبوق منذ الحرب العالمية الثانية في عودة العامل المسيحي إلى السياسة البريطانية، لكن من الأدلة على عمق عملية العلْمنة في المجتمع الإنكليزي أن هذا الأمر زاد في رفض الناس له.

من غرائب فصْل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة أن تُمنَع الصلاة العامة في المدارس مثلًا، وأن يدور في شأن ذلك نقاشٌ حادٌ ومستمرٌ، في حين

(74) John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (New York: Farrar Straus and Giroux, 2007), p. 116.

يدفع الكونغرس أجر قساوسة وغيرهم ممن يقودون الصلاة اليومية فيه. كما يُحافظ على يوم قومي للصلاة. إنه النظام نفسه الذي يُستخدم فيه اسم الله في قسَم الولاء الذي يؤدّيه المنتخَبون من الشعب، وشعار الدولة هو «وبالله نؤمن» (In God We Trust)، ومع ذلك تدّعي أنها تفصل الكنيسة عن الدولة[75]. ويصعب بالطبع ذكر دولة أخرى يجتمع فيها المشرّعون على صلاة قومية جماعية كما يجري في الولايات المتحدة كل أول خميس من شباط/ فبراير منذ عام 1953 بحضور الرئيس (منذ عهد أيزنهاور) والنخبة الاقتصادية والاجتماعية ومدعوّين أجانب. وتبدأ الصلاة السنوية بالجملة التالية: «نجتمع اليوم بحضور الله كلي القدرة، وبحضور رئيس الولايات المتحدة ...».

من الواضح أن السياسة النيابية هي الأكثر التقاطًا لمزاج الجمهور، وهي أكثر تأثرًا بمزاجه وتجاوبًا معه حتى من التشريعات ذاتها. وهي في خطابها ورموزها تعكس ما يجري على مستوى الشعب. وخطاب السياسيين وسلوكهم يتجاوزان الموقف الرسمي والشكليات حين يتطلّب الأمر. ويشرّع الكونغرس لنفسه ما يراه ملائمًا كما لنادٍ من السياسيين. فهو مثل البالغ الذي يفرض ما لا يرضى به لنفسه على أبنائه... كأنه يعرف مصلحتهم. ويشرّع الكونغرس ما يبدو له صحيحًا سياسيًا، لكنه يتصرّف بحسب ما يجذب الناس انتخابيًا، أي أن يبدو قادته متدينين. لكن الكونغرس نفسه يُصرّ في التشريع على أن فصل الكنيسة عن المدرسة هو من أسس نمط الحياة الأميركي، أو ما يمكن تسميته بالديانة المدنية في أميركا.

ليس هناك دليل على أهمية الدين أو مؤشرًا إليها في الحياة العامة، وبالتالي في السياسة الأميركية، أوثق من أفكار السياسي الشاب باراك أوباما، حين كان يفكر

---

(75) Derek H. Davis, «Separation, Integration, and Accommodation: Religion and State in America in a Nutshell,» *Journal of Church and State*, vol. 43, no. 1 (Winter 2001), pp. 5-17.

يجب أن نذكر حالة قسم الولاء، القسم الذي يثير مشكلة قضائية في الولايات المتحدة لأنه يتكرر يوميًا في المدارس مع أنه يتضمن توجهًا دينيًا في عبارة: «في ظل الله»، إذ لم يشمل القسم الذي وضع في عام 1892 هذه العبارة. وأضيفت في عام 1954 في أوج الحرب الباردة. وهنا نفهم الدور السياسي للدين في الولايات المتحدة، الذي كان في مواجهة الإلحاد الشيوعي في حينه، وإن صار لاحقًا في مواجهة الأصولية الإسلامية. وفي هذه المواجهة الأخيرة يجري التشديد على رفض الأصولية الدينية من ناحية، وعلى الإرث اليهو- مسيحي من ناحية أخرى، من دون ملاحظة التناقض بين الأمرين.

في مستقبله السياسي ويوثّق ذلك، ويحسب وسائل العمل التي سوف تقوده إلى النجاح مثل أيِ سياسي طموح وانتهازي. طبعًا ليس هذا عنوان كتاب له، ولا هو هدفُه المعلَن، لكن هذا البحث يقرأه على هذا النحو. فليس كتاب أوباما الذي نذكره تنظيرًا اجتماعيًا عن الدين والمجتمع والدولة، ولا مجرّد وعظ أخلاقي، ولا تلخيصَ سيرة حياة. بل هو نص بلورة لطموحات السناتور الشاب للوصول إلى رئاسة الولايات المتحدة(76).

في كتابه **تجرّؤ الأمل** يفرد أوباما فصلًا كاملًا عن «الإيمان» أو «العقيدة الدينية»(77). ويقول فيه بشكل واضح إن الديمقراطيين لم يدركوا أهمية الدين في صوغ آمال الناس وأحلامهم ومواقفهم وآرائهم وأخلاقياتهم في الولايات المتحدة، وتركوه حلبة لخطاب اليمين ونشاطه. وسوف يكون عليهم أن يخاطبوا هذا الجمهور باللغة التي يفهمها.

ليس لدي شكّ في أن أوباما قرأ جيم واليس الذي عزا فشل الديمقراطيين في الانتخابات الأميركية في عامي 2000 و2004 إلى عدم أخذهم الدين بجدية، ورغبتهم في طرح بديل علماني لمواقف الحزب الجمهوري المتقرّبة من المتدينين، مع أن الجمهور لا يبحث عن بديل علماني للحزب الجمهوري. وغاب عن الحزب الديمقراطي الاحتمال الواقعي وهو أن مؤيدي الحزب الجمهوري لن ينتقلوا إلى معارضته بسبب وجود بديل علماني، بل لأنهم يريدون مواقف سياسية أخرى، ليست علمانية بالضرورة... وربما يستثنى من ذلك فئة من النخب والمثقفين العلمانيين الذين يصوّتون للديمقراطيين أصلًا(78).

---

(76) تصح هنا مقولة «إبحث عن الانتهازي!»، وأقصد بذلك أن حسابات الانتهازي تأخذ في الاعتبار الأوضاع السائدة وموازين القوى محاولًا أن ينجح من خلال انتهاز الفرص التي تمنحها. ومن المفيد إلقاء نظرة على تشخيصه للواقع الذي يريد أن ينجح من خلال التعاطي معه في الوصول إلى هدفه الشخصي، مثل أي سياسي وصولي.

(77) Barack Obama, *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Design* (Edinburgh; London: Canongate, 2007), pp. 195-226.

(78) Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets it Wrong and the Left Doesn't Get it* (New York: HarperOne, 2005).

من هنا، اتضح إحصائيًا في انتخابات 2000 و2004 أن العامل الاجتماعي الوحيد الثابت الذي ميّز بشكل مثابر بين التصويت للحزب الديمقراطي أو للحزب الجمهوري لم يكن الجنس ولا الجيل ولا الطبقة التي ينتمي إليها الناخب... بل درجة تديّنه، إذ صوّتت أغلبية من يصفون أنفسهم بالمتدينين لمرشح الحزب الجمهوري، كما صوّتت أغلبية من يعرّفون أنفسهم بالأقل تديّنًا أو بالعلمانيين للحزب الديمقراطي»[79]. ليس من المرجح أن أوباما وجد الوقت ليقرأ أيضًا كتاب بيرغر وديفي وفوكاس، الذي اقتبسنا منه هذه المعطيات، لكن هذا الموضوع كان متداولًا بكثافة في الأوساط الأكاديمية والثقافية الأميركية في تلك الفترة.

طبعًا لا يمكن من دون قناعة أوباما السياسية الانتخابية هذه، وهي القناعة المعلنة الواردة في بداية الفصل عن الدين في كتابه، أن يفهم القارئ ما يليها من تنظير للإيمان، وعمق إيمانه الديني في الكتاب نفسه. كما لا يمكن من دونها فهم تصريحاته المتكرّرة إبان حملته الانتخابية ضد «اتهامه» بأنه مسلمٌ، أو التذكير بأصول والده الإسلامية، وتأكيده المتكرّر بأسلوب أتقياء الإنجيليين «المولودين من جديد»، أو المهتدين المتجددين، إنه «قبل يسوع المسيح كمخلّص شخصي» له. وهي تأكيداتٌ وصلت إلى حد الابتذال السياسي غير المعقول في الكتاب ذاته. فهو يقول إنه عندما يستخلص أي تجربة سياسية إنما يفعل ذلك عبر صلاة قبل النوم، مُناجيًا ربّه (كما يفعل أي طفل أميركي بحسب الأفلام، ومن المهم هنا رؤية أهمية الصورة التي تنتجها السينما وعملية محاكاتها في الواقع لا العكس)؛ وهو يؤنّب نفسه أمام القارئ على فكرة مسبقة كانت لديه مثلًا عن المتدينين من رافضي الإجهاض، و«تنوّره» المفاجئ أن بعضهم أناس أخلاقيون، وبالقول «ليس كلهم يفرضون رأيهم بعنف»، و«لدى بعضهم دوافع سامية». لدينا هنا سياسي قرر بـ «لباقة» تامة، كي لا نقول بفهلوة، أن ينافس في الانتخابات وهو يعلم عدد المتدينين، ودرجة تغلغل الدين في الثقافة والأخلاقيات والسياسة الأميركية. وهو يذكّر قرّاءَه بـ «الرقم السحري» الذي سبق أن أشرنا إليه، وتذْكُرُه الكتابات كلها عن الموضوع أن

---

(79) Peter L. Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008), p. 127.

95 في المئة من الأميركيين يؤمنون بالله، هذا إضافة إلى أن ثلثيهم ينتمون إلى كنيسة، و37 في المئة يعتبرون أنفسهم مسيحيين ملتزمين(80). يدرك السياسي الأميركي الذي يخوض الانتخابات أن الدين ليس شأنًا خاصًا في الولايات المتحدة، ويتصرّف على أساس هذا الإدراك بالنفاق المطلوب كله.

هو يقدّر، وتقديرُه ليس بعيدًا عن الحقيقة، أن مثل هذه الصحوة الدينية في الولايات المتّحدة لم يتخيلها الأكاديميون والباحثون قبل خمسين عامًا. ودراسة الدين والتدين لم تكن محايدة في يوم من الأيام. وأجواء البيئة الجامعية العامة (Public Universities) كانت علمانية بشكلٍ عام.

يمكن تخيّل رئيس للولايات المتحدة من كنائس مختلفة، لكن لا يمكن تخيل رئيس يصوّت له الناس ويُعلِن أنه غير مؤمن. عبّر أيزنهاور عن ذلك بالقول: «ليس لحكومتنا معنى إذا لم تكن مؤسسةً على إيمان ديني عميق، ولا يهمّني أي دين»(81)، أي لا يهمّه بأي دينٍ يكون هذا الإيمان. سبق وطرحنا المضمون هذا بشكل آخر عند دي توكفيل. وأكد بحثٌ استطلاعي هذه المقولة، حيث أجاب 37 في المئة فقط من الأميركيين أنه قد يخطر في بالهم التصويت لرئيس غير مؤمن، أو قد يتصوّرون نظريًا إمكانية التصويت لرئيس يعلن أنه غير مؤمن(82). لكن، من الواضح أن الشعب الأميركي يقصد أن يكون هذا المؤمن مسيحيًا. وكان على المرشح للرئاسة أوباما أن يبذل جهدًا لإثبات أنه ليس مسلمًا، فإسلام والده كان موضع تحريض.

لا يجوز أن يفوت الباحث أن ثمة علاقة مباشرة لموجات تبنّي المؤسسة السياسية الأميركية الخطاب الديني بالظروف السياسية، بما فيها العلاقات الدولية. فعبارات أيزنهاور أعلاه تخاطب تدينًا قائمًا في المجتمع الأميركي.

---

(80) Obama, p. 198.

(81) P. Henry, «'And I Don't Care What it is': The Tradition-History of a Civil Religion Proof-Text,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 49, no. 1 (1981), pp. 35-49.

نجد هذا الاقتباس أيضًا في كتاب عُرِف في حينه هو: Herberg, p. 97.

(82) Jerry Adler, «The New Naysayers; in the Midst of Religious Revival, Three Scholars Argue that Atheism is Smarter,» *Newsweek* (11 September 2006).

لكن القرار بمخاطبة هذا التدين وبإحيائه سياسيًا له علاقة بالتطورات السياسية مثل الانتخابات وغيرها. وفي حالة أيزنهاور ومرحلته، كان الأساس هو مواجهة الأيديولوجيا الشيوعية ومهاجمتها، ليس بصفتها غير ديمقراطية فحسب، بل بصفتها إلحادية أيضًا. إن إضافة عبارة «برعاية الله» إلى قسم الولاء في الولايات المتحدة، وهي عبارة لم يتضمنها قسم الولاء في عام 1892، تمّت في عام 1954 بمبادرة من أيزنهاور. وكلمة «بالله نؤمن» الموجودة على الأوراق النقدية الأميركية أُدخلت في عام 1955 كفرض إلزامي. وتحوّل ذلك إلى شعار وطني في عام 1956، مستبدلًا الشعار السابق «من الكثرة واحد فقط» (باللاتينية E Pluribus Unum)، وهو تعبير عن الوحدة الكيانية باستعارة مُقولة فلسفية لنشوء الواحد من الكثرة العددية. واستخدم الشعار القديم في عام 1776، وطبِعَ على العملة أول مرة في عام 1786 في نيوجيرسي. كانت هذه التغييرات من نتاج الحرب الباردة وأثرها في تعريف الولايات المتحدة لذاتها في وجه الاتحاد السوفياتي وأيديولوجيته الإلحادية، واستخدام الأيديولوجيا الدينية للتعبئة. وفي هذه المرحلة تحالفت الولايات المتحدة مع القوى المحافظة والدينية المغرقة في جمعها الدين إلى السياسة، في أي مكان في العالم، ضد انتشار الشيوعية. وهي المرحلة أيضًا التي شهدت تحالفًا مع قوى دينية محافظة في العالمين العربي والإسلامي ضد القومية واليسار اللذين اعتُبرا جسرًا للنفوذ السوفياتي.

من الجدير بالذكر أن الرئيس الذي أدخل الخطاب الديني الأخلاقي مجددًا في خطابه السياسي أكثر من سابقيه، كان رئيسًا ليبراليًا نسبيًا، وهو جيمي كارتر الذي افتتح الخطاب السياسي الديني الجديد بنزعة أخلاقية واضحة في صراعه مع واقع مرحلة الرئيس نيكسون وقيَمها وخطابها التي اعتُبرت فاسدةً وغير أخلاقية في درجة براغماتيتها وطغيان قيم السلطة عليها. لكنه افتتح بذلك، من دون أن يدري، صحوةً دينيةً مُجدَّدة في السياسة الأميركية، أو ربما عبّر عن صحوة قائمة فحسب. غير أن مواقفه هذه صبّت في النهاية في مصلحة اليمين. وفي مرحلة متأخرة أصيب جيمي كارتر بالصدمة من انتشار تدخّل المسيحية الأصولية في العمل السياسي، خصوصًا في دعم الحزب الجمهوري. واحتج على مواقفها مؤكدًا أن المعمدانيين جميعًا (وهو أحدهم على كل حال) كانوا ملتزمين بشكل صارم فصل الكنيسة عن الدولة ومقتنعين به لاهوتيًا، لكن

في العقود الأخيرة حصل هذا التطور، وهو يعتبره تخلّيًا عن المبادئ الأساسية للمسيحية[83].

سادسًا: الفصل والوصل في تلخيص بعض ما قلنا أعلاه

انشغلنا في الجزء الأول من هذا الكتاب بالظاهرة الدينية بطبقاتها ومكوّناتها المختلفة، وتعاملنا مع ما هو أكثر جوهرية، أي الإيمان، والتواصل مع المطلق في النسبي، ومع اللانهائي في النهائي، ومع المقدّس. وقلنا إن الدين لا يقوم من دون تديّن وعقيدة، وأنه يمكن الباحثين أن يختلفوا في شأن جوهر الدين، وإن كان يكمن في العقيدة والمؤسسة والطقس، أم في التجربة الذاتية الروحية العميقة، لكننا عبّرنا عن رأي يقول إن قوته على كل حال تكمن في الرتابة والعادية وفي الحياة اليومية وإعادة إنتاج الجماعة.

ما يهمنا عند الحديث عن علمنة الوعي هو تساقط جوانب من الأشكال التاريخية للظاهرة الدينية الواحد تلو الآخر مع تطوّر العلوم، ولا سيما في ما يتعلق بمرجعية العقائد في تفسيرات الكون، ومرجعية المؤسسة الدينية في شؤون الحياة التي دخل إليها العلم، ودخلتها مهن أخرى واختصاصات من غير رجال الدين. وهذا لا يعني أن هذه العناصر المتساقطة لم تكن جزءًا من الدين، بل يعني أن الدين يستمر من دونها، ويأخذ أشكالًا جديدة ووظائف جديدة، بالنسبة إلى كثيرين على الأقل.

لم يكن الدين في الوعي اليومي مجرّد تقوى وقداسة ومشاعر بالرهْبة، بل شكّل أيضًا رؤية للعالم، تُخفّض قيمته التفسيرية بالنسبة إلى الناس كلما ازداد تعرّضهم للحداثة، وكلما تقدمت عملية علْمنة حقول المعرفة. فما عادت التفسيرات الدينية في شأن العناية الإلهية تقنعهم في فهم ظواهر الطقس والمناخ أو الطب أو الوسائل التقنية في الاتصال والحركة والتنقل، وكل ما يتعرّضون له يوميًا. وانحسر الدين كرؤية للعالم بهذا المعنى بتأثير الحداثة والعلْمنة.

من ناحية أخرى يجب عدم الخلط بين انحسار الدين كرؤية للعالم (إيمان

---

(83) Ayelish McGarvey, «Carter's Crusade,» *American Prospect* (9 April 2004).

معرفي بلغة الجزء الأول من هذا الكتاب) وانحسار الدين عمومًا. فكون الدين رؤية للعالم، أو شكّل تمظهره في مراحل تاريخية معينة لدى قطاعاتٍ اجتماعية معينة، لا يختزل الدين. فالبحث عن معنى للوجود الفردي يبقى قائمًا، وكذلك حاجة الجماعة إلى الرموز والشعائر كي تعيد إنتاج نفسها، هذا فضلًا عن تجربة الإيمان (Faith)، وهو إيمان واحدي مطلق (The Ultimate). والمقدّس بذاته، من دون ملحقات الظاهرة الأخرى، أي من دون تمظهره المادي الاجتماعي ومؤسساته، ليس دينًا، لأن لا دين من دون تديّن. ووصلنا إذًا إلى تمييز الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية منظّمة عن تجربة المقدّس، وحتى عن الإيمان بشكل عام. فالدين يتخذ أشكالًا مختلفة يمارس عبرها الإيمان. وانقضاءُ شكل لا يعني انقضاء الظاهرة الدينية بالضرورة، فقد تتخذ أشكالًا أخرى. هذا صحيح إذا فهمنا أنه لا يوجد دينٌ هو مجرد جوهر فحسب من دون ممارسة، وما يترتب عنها من طقوس وممارسات ومؤسسات وغيرها. وبالإمكان الحديث من دون شك عن زيادة التدين أو انخفاضه في مجتمع معيّن. وبالإمكان من دون شك الحديث عن تراجع تأثير الدين في هذا المجّال أو ذاك. فهناك درجات من التدين. هناك مجتمعات أكثر أو أقل تدينًا من مجتمعات أخرى في مراحل تاريخية محددة.

على كل حال تتعايش رؤى مختلفة للعالم في الحداثة، لكن بالتدرّج تحتلّ إحداها مكان الصدارة، وتنشأ توتراتٌ في النفس البشرية للفرد الحديث، وتوتراتٌ أخرى بين مجموعات وتيارات وفئات اجتماعية تتبنى رؤى متفاوتة للعالم. هذا على المستوى الأبسط. فمثلًا انتصرت في المؤسسة الجامعية والاقتصادية والسياسية الحديثة في الغرب الرؤية العلمية العقلانية للعالم المادي على الأقل؛ ثم انتشر بأشكال شعبية ليست بالضرورة علمية على مستوى وعي الناس في تعاملهم مع الظواهر المادية، مثل الجسم الإنساني وصحته وأحوال الطقس والمناخ وأدوات العمل والإنتاج والتكنولوجيا الاستهلاكية وأدوات الراحة والترفيه. وهذه الصيرورة وقعت بأشكال مختلفة في عدد من المجتمعات التي تعرّضت للتحديث في «الشرق» أيضًا.

لكن ماذا يحصل بعد ذلك؟ يتكيّف الوعي الديني بعد صراع مع هذا التحول، ويبقى ثمة حيّز واسع للرؤية الدينية، ليس بالضرورة باعتبارها رؤية

للعالم، بل رؤية أخلاقية تمسّ الأحوال الشخصية والعائلة مثلًا، أو كمسألة هوية واستقرار اجتماعي. ويدور صراعٌ هنا أيضًا، وينتهي في بعض المجتمعات إلى نهاية شبيهة به، إذ يتراجع الدين عن احتكار قوانين العائلة والأحوال الشخصية بواسطة المؤسسة الدينية، أو يحصل العكس، أي تتراجع المؤسسة الدينية عن احتكار هذه القوانين بواسطة الدين. وتبقى المؤسسات الدينية التي تحافظ على وجودها ومرجعيتها بالنسبة إلى المتدينين، ويبقى الدين قائمًا على مستوى الهوية الجماعية، ويبقى أيضًا الإيمان المطلق الذي يجد نفسه في تجربة المقدس، والذي يبحث عن وسائل لتنظيم ذاته مجتمعيًا. لا تختفي الظاهرة الدينية، إذ لا يمكن اختزالها بهذه السهولة، لأن الإيمان المطلق وملأه بتجربة المقدّس هما سياق أكثر جوهريةً، ويحتمل أن يجري ذلك من خلال أديان بديلة.

في رأي بيتر بيرغر[84] أنه في مقابل العلمنة نشأت علمنة مضادة متمثلة في المد الديني في جميع مكان في العالم[85]. ويعتقد بيرغر أن أحد أهم أسباب المد الديني هو نسف الحداثة جميع الثوابت السابقة وكل يقين، وأن الحركة الدينية تخاطب جمهورًا جاهزًا باحثًا عن اليقين الذي تقدّمه إليه. ويضيف إلى السبب الأول

(84) من ضمن موجة المراجعات لنظرية العلمنة التي غمرت الجامعات الغربية في تسعينيات القرن العشرين، التي تشبه موجة التنظير للعلمنة في الستينيات، كتاب صغير صدر عن مركز الإثيكا والسياسات العامة في واشنطن. ويروي رئيس المركز إليوت أبرامز الذي أصبح في ما بعد مستشارًا للأمن القومي (وهو المركز الذي خرّج عددًا من المحافظين الجدد) أن أندرو باسيفيتش الذي كان مديرًا لمعهد السياسة الخارجية في مدرسة نيتسه (على اسم Paul Nitze) للدراسات الدولية في جامعة جونز هوبكنز، سمع اقتراحًا من جون كيتسر في عام 1996 في ضرورة دراسة المد الديني في العالم، بما في ذلك في أميركا اللاتينية، والمد الديني الإسلامي والصراع الديني- العلماني في تركيا، والأصولية الإسلامية التي تحارب العسكر في الجزائر، وأصوليي الهندوس الذين يهزمون حزب المؤتمر في الهند. والاقتراح هو قراءة في هذه الظواهر لمعرفة تأثيرها السياسي في القرن المقبل. وهكذا بدأت سلسلة ندوات في شأن المد الديني، أو الصحوات الدينية إذا صح التعبير، ودعي إلى افتتاحها سوسيولوجي الديانات المعروف بيتر بيرغر الذي كان أحد منظري العلمنة، وأصبح في ما بعد أحد أشد نقادها، وهو أيضًا حرر الكتاب. انظر مقدمة إليوت أبرامز للكتاب:

Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1999).

(85) Peter L. Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview,» in: Berger, ed., *The Desecularization of the World*, pp. 6-7.

للصحوة الدينية كما يراها، أي البحث عن اليقين، سببًا آخر هو انتشار العلمانية في كل مكان باعتبارها ثقافة النخبة، ونفور قطاعات واسعة من الناس من النخبة وثقافتها. وهو يرفض استخدام مفهوم الأصولية لفهم المد الديني والصحوات على المستوى العالمي، لأن مصطلح الأصولية خاصٌ بالتاريخ الأميركي الحديث. ويقول إن التركيز على البعد السياسي للمد الديني أو للصحوات الدينية في العالم ليس في مكانه لأن الصحوة الدينية تتضمن إحياء الواجبات الدينية ونمط الحياة الديني، كما أن هذا الإحياء لا يقتصر على فئات اجتماعية بعينها. ويقول إن نظرية العلمنة لا يمكنها أن تفسّر ما يجري، ويُعتبر النظر إلى هذه الظواهر كخندق أخير للدين محاولةً يائسةً لإنقاذ نظرية العلمنة. ويعتبر الحالة الوحيدة التي تنطبق عليها هذه النظرية هي أوروبا الغربية. وورد هذا أيضًا بشكل متكرر عند الباحثة غريس ديفي[86]. وأكد بيرغر أن ما يحتاج إلى شرح ليس استمرار وجود الدين بل غيابه[87]؛ فوجوده هو القاعدة، وغيابه استثناء.

توقّع بيرغر أن يستمر المد الديني في القرن الواحد والعشرين، وركّز في نقده على ثقافة الأساتذة الجامعيين في أقسام العلوم الاجتماعية والإنسانية الذين يتبنون ثقافة علمانية ويعتبرونها معيارية، ويقيسون الطبيعي وغير الطبيعي في الثقافات الأخرى بموجبها، ويفرضون بالتالي ثقافتهم على المجتمعات كأمر طبيعي باعتبار أن التدينَ أمر غير طبيعي، فيما يرى هو العكس. ونحن نجد هذه المقولات تتكرر في كتاباته الأخيرة التي انضم فيها إلى نقد نظرية العلمنة.

لا شك في أن العلْمنة كما تروَّج في العلوم الاجتماعية في الغرب بشكل عام هي أنموذج (برادايم). إنها مجموعة فرضيات ونظريات متسقة في فهم التحوّل التاريخي في الحداثة، هذه حقيقتها وهذا وهْمها أيضًا. إنها تشكّل بلا شك جانبًا مهمًّا من الحقيقة، لكنها لا تفسّر كل شيء، وتبقى ظواهر كثيرة ممتنعة على هذا الأنموذج خارج نطاق تفسيره. لذلك يُفرَض أحيانًا على الوقائع فرضًا، ويقاوم عملية تغييره. ويمكن اعتبار ديفيد مارتن في عام 1965

---

(86) ولها مقالة في هذا الكتاب أيضًا بعنوان: «أوروبا الاستثناء الذي يثبت القاعدة». انظر: Grace Davie, «Europe: The Exception that Proves the Rule?,» in: Berger, ed., *The Desecularization of the World*, pp. 65-83.

(87) Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview,» pp. 11-12.

وأندرو غريلي الذي سبق أن ذكرناه في سياق الاستطلاعات عن التدين، من أوائل علماء الاجتماع الذين انتقدوا هذا الأنموذج كصيغة حكاية (سردية) تاريخية كبرى (Grand Narrative)[88]. فالعلمنة من هذا المنظور النقدي سردية كبرى في تفسير ما كان وتوقف عن أن يكون.

يهمنا هنا التأكيد أن هذا البردايم يتعلق في النهاية بالدولة، لأن العلمنة في رأينا هي غالبًا عملية تقديس في الوقت عينه؛ فهي حين تُقصي الدين عن مجال ما (ولا سيما إذا كان هذا المجال غير العلم) لا تكتفي بإقصاء الدين بل تقدّس مرجعيات أخرى مثل الدولة. والقومية والأمة هما الجماعة التي احتلت محل جماعة المؤمنين. وجرى تدريجًا تقديس هذه الكيانات باستخدام الأدوات الدينية الجمالية نفسها، مثل الموسيقى والأناشيد والرسم والنحت والشعائر والطقوس والأزمنة والأماكن المقدّسة، ودنيوَة المصطلحات اللاهوتية ذاتها. كما يمكن بسهولة تعقّب ذلك بالأثر الذي تُحدِثه الأبنية الرسمية والأضرحة في العواصم، بل حتى تخطيط مدن مثل واشنطن وباريس.

ليس صعبًا تحليل أنماط العلمنة التي مرت بها، أو التي كانت مرجوّة، بتحليل العمران السياسي والوطني في العاصمة. فواشنطن الرسمية مبنية كمجموعة أبنية نيوكلاسيكية، مثل معابد رومانية تذكّر بنزعة التنوير لمحاكاة العصر اليوناني والروماني الكلاسيكي، يضاف إلى ذلك مسافة مقيسة جيدًا بين الكاتدرائية والبيت الأبيض. وفي الوسط منحوتة مصرية (ماسونية في الواقع)[89]. وفي داخل نصب إبراهام لنكولن نقش على الجدران تلخيص

---

(88) انظر: Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (New York: Schocken Books, 1972).

وقبله وبعده كتابات ديفيد مارتن المهمة في نقد بردايم العلمنة على الرغم من كونه من المدافعين عن فكرة أن المجتمع يمر بعملية علمنة. انظر: David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularization,» in: Julius Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences* (Baltimore: Penguin Books, 1965), pp. 169-182, Reprinted in: David Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge and K. Paul, 1969).

وهي من المقالات المهمة التي أطلقت نقد نظرية العلمنة.

(89) من المفيد أن نذكر هنا أن 52 من 56 شخصية موقّعة على وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي كانوا ماسونيين، كي نفهم نوع التنوير العلماني الذي كان سائدًا في أوساطهم كامتداد لأوروبا، وتصميمات واشنطن الهندسية، والرموز بما فيها ما يظهر على ورقة العملة الأميركية.

أميركي للسردية التوراتية. في واشنطن تجتمع محاولتان لإحياء روما وإسرائيل، ولتوحيد الخلاص مع التنوير وسفر الخروج في آن.

أما في باريس، فالبانثيون هو معبد كلاسيكي، كان سابقًا كنيسة سانت جنفياف سيدة باريس، وهو الآن نصب الجمهورية بعد أن جرى تحويله تمامًا. العلمانية هنا غير متصالحة مع الكنيسة بل هي المنتصر عليها، ووريثها في الوقت عينه. أما قوس النصر في آخر جادة الشانزليزيه، فهو أعلى من أي قوس نصر روماني معروف. باريس هي روما جديدة، همّشت كنائسها التي تحوّلت بذاتها إلى نصُب تذكارية. فحتى حين تستمر في أداء وظائفها الدينية كما في نوتردام ومونمارت، فهي إنما ترمز إلى ماضٍ جرى تهميشه، في حين ليس للعلمانية صرح هندسي في لندن، فهي نمط حياة لا يتحدى الدين.

من السهل الاستنتاج أن علماء الاجتماع الأميركيين عمومًا تأثروا في نقدهم نظرية العلمنة بانتشار ظاهرة التدين طوال فترة الحداثة الأميركية، وعدم تلاؤمها مع النظرية الأوروبية. فهذه الأخيرة تبدأ بفرانسيس بيكون الذي دعا إلى الاستنتاج بالاستقراء من الحس التجريبي وعدم البدء بمقولات عمومية نجهل كيفية التوصل إليها، وعملية العقلنة وهدم الآراء المسبقة و«أصنام» العقل كحالة تحديثٍ، وتمرّ عبر ديكارت والعقلانيين الفرنسيين والتنوير الأوروبي الألماني والفرنسي والاسكتلندي، وتنتهي بـ «موت الإله» عند نيتشه وماركس وغيرهما. يجري تاريخ الأفكار في موازاة عملية تمايزِ الوظائف الاجتماعية في الدولة والمجتمع ويتفاعل معها.

لكن إنتاج الحداثة الأميركية كان قبل بناء المؤسسات السياسية والاقتصادية والعلمية الحديثة عملية استيطان بدوافع حماسية دينية ولاهوتًا أصوليًا يتميّز بتناقضه مع نفسه لأنه متسامحٌ، ويفصل الدين عن الدولة بالمعنى المؤسسي، لأنه هاربٌ من الاضطهاد الديني. ولا تشهد صيرورة الحداثة الأميركية عملية انحسار في التديّن، لكنها تبقى في رأينا عملية علْمنة من ناحية انحسار الدين باعتباره مرجعية في مجالات الحياة المختلفة، وتحييد الدولة في شأن القرار الديني للأفراد.

لا خلاف على أن عملية التحديث هي عملية تمايزٍ وتركيبٍ، فضّل ما

كان واحدًا، وتأليف مجتمع أكثر تركيبًا: انفصال الفرد عن الجماعة العضوية التي تشمله، وظهور مفهوم المجتمع، وانفصال الأدب والفن والعلم إلى منظومات وأنساق تحكمها قوانينها ومنطقها الداخلي، انفصال نشوء علوم الاختصاصات، ثم إيجاد الوحدة من جديد في الفكر مثلًا، وانفصال الفلاح عن الأرض، والحرفي عن الحرْفة مثلًا ليصبح عاملًا أجيرًا، ونشوء علاقات التعاقد الاقتصادية وغيرها. والتحديث هو أيضًا انفصال المجال العام عن المجال الخاص، وقيام ظاهرة المجالَيْن المتفاعلَيْن؛ ثم فصل المجال العام إلى مجال الدولة ومجال الحيز العام المدني؛ ودفع الدين إلى الحيّز الخاص، وممانعة المؤسسة الدينية، وما يدور في فلكها؛ ومحاولة الدين كظاهرة سياسية اجتماعية العودة من جديد نحو الحيز العام عبر مؤسسات طوعية سياسية واتحادية وجمعيات وما يشبهها.

التحديث ببعد العلمنة القائمة فيه هو أيضًا انفصالٌ تدرّجي لمحاولات تفسير العالم عن التفسير الديني والغيبي عمومًا، ولمعرفة العالم بقوانينه بغرض التأثير فيه، ولسدّ حاجات الناس المادية وحتى الروحية، وصيْرورات فصل مؤسسات الدولة بوصفها مؤسسات مدنيةً أو رسميةً عن المؤسسة الدينية. وكلها جوانب من عملية العلْمنة، انشغلت بكل منها على حدة مدرسةٌ فكريةٌ في تفسير الحداثة في علاقتها بمسألة الدين والتدين.

تبدو العلْمنة عملية انفصال وتمايز في العالم الاجتماعي، ويرافق انفصال المجالات الواحد تلو الآخر عن الدين والمقدس والمؤسسة الدينية، عملية عقْلنة لمجال نشاطٍ إنساني بعد آخر. وربما كان كل ذلك صحيحًا، لكن ما ليس صحيحًا هو ما يرافق ذلك من تداعيات فكرية وتعميمات مفادها أنه بما أن عملية الزحف العلماني هذه عمليةٌ ظافرةٌ تترافق مع انحسار التدين، فإن الظاهرة الدينية تبدو من مخلفات الماضي، في حين تظهر العلمانية مرادفة للتقدم والمستقبل. كما ينشأ تعميم آخر هو أنه في حال عدم تجلّي العلمنة في انحسار التدين، فهي على الأقل تحصره في المجال الخاص.

الحقيقة أن العلْمنة ليست بالضرورة عملية انحسار التدين، كما أن الصحوة الدينية الحديثة العهد ليست تمددًا دائمًا حتى يبلغ هيمنة الثقافة الدينية ونهاية

العلمنة. كما أن حصر الدين في المجال الخاص هو عمليًا حصر القرار الديني الفردي فيه، لأن التدين أصبح شأنًا فرديًا يُفترض أنه متعلق بقرار المواطن الشخصي، وفي ما عدا ارتباط هذا القرار الشخصي بالبيئة والمؤثرات والتنشئة، فإن عهد تأثير الدين في المجال العام لا يعني بالضرورة أنه انتهى.

كي نفهم فكرة التمايز والانفصال بدقة نعود إليها من جديد بعد أن شرحناها في فصل سابق. ففكرة التمايز ذاتها فكرة مهمة في فهم عملية التطور. لكن إذا بقينا عند فكرة التمايز وحدها لا نأتي بجديد؛ إذ سبق أن استنتجنا في الجزء الأول من هذا الكتاب أن الدين نفسه باعتباره ظاهرة هو نتاج عملية تمايز بين المقدّس والدنيوي. وهذا ما ميزه من الأسطورة بحد ذاتها، على الرغم من أن كل دين يتضمن أساطير. وسبق أن تميزت الأسطورة البدائية بفهم الواقع في حكاية من الأرواحية التي تجمع بين البشر والأشياء. ولذلك نقول: يتميّز «تمايز المجالات» القائم في الحداثة من عملية التطور التاريخي بشكل عام بكثافته مقارنة بعصور أخرى (فصيرورة التطور التاريخي بحد ذاتها هي عبارة عن عمليات وحدة وتمايز لتأليف وحدات جديدة أكثر تركيبًا... وهكذا). لكن هذا لا يكفي؛ المهم أنها تجري بعد أن وقع تمايز اجتماعي بين دولة ومجتمع وفرد، وتمايز فكري بين العلم والأسطورة، وفي حين كان وعي ما قبل الحداثة يخضع للوعي الديني (ولو أيديولوجيًا مع تميّز المجال السياسي)، فإن التمايز في الحداثة هو تمايز في الدنيا بعد أن أصبح الدين جزءًا من «الدنيا»، إنه تمايز بين دين ودنيا في الدنيا ذاتها، لا بين الدنيا ومجال منفصل عنها. فالتمايز الأخير هذا هو الذي ينتج الدين نفسه. ومن هنا فإني أتفق مع مقولة كازانوفا عن العلمنة (في السياق الأوروبي طبعًا)، والتي وفّق فيها في رأيي: «تعني العلمنة بوصفها مفهومًا المسار التاريخي الفعلي الذي ينهار بموجبه انهيارًا تدرّجيًا هذا النظام الثنائي ضمن 'هذا العالم' وبُنى الوساطة المقدّسة بين 'هذا العالم' و«العالم الآخر» إلى أن يختفي النظام التصنيفي القروسطي بكامله ويستبدَل بأنساب جديدة من الهيكلية المكانية للنطاقين. ولعل الصورة المعبّرة التي ذكرها ماكس فيبر عن انهيار جدران الدير أفضل تعبير بياني عن إعادة الهيكلة المكانية الجذرية تلك. فالجدار الفاصل بين المملكتين الدينية والزمنية داخل هذا العالم ينهار، والفصل بين 'هذا العالم' و'العالم الآخر'، حتى الآن على

الأقل، يظل قائمًا، لكن، من الآن فصاعدًا، سوف يكون هنالك عالم واحد، 'هذا العالم'، العالم الزمني، ولا بدَّ من أن يجد الدين فيه موقعه الخاص. ولئن كانت المملكة الدينية تبدو سابقًا كأنها الواقع الجامع الذي وجدت المملكة الزمنية ضمنه موقعها الخاص، فقد أضحى النطاق الزمني الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه النطاق الديني. وتقوم المهمة التحليلية لنظرية العلمنة تحديدًا على دراسة الأنساق التصنيفية والتمايزية الجديدة الناشئة ضمن هذا العالم الزمني الواحد، والموقع الجديد الذي سوف يحتله الدين ضمن هذا النظام التمايزي الجديد، إن كان الدين يحتل فيه موقعًا أيضًا»[90].

إن عملية التمايز الجديدة هذه في إطار الحداثة، المسماة «العلمنة»، هي تمايز يجري بعد انهيار الفصل بين الدين والدنيا، وتموضعهما في وحدة واحدة هي وحدة الدنيا. يجري التمايز بعد أن هيمن مركّب على آخر. ما يُميّز عملية العلمنة في الحداثة من التمايزات التي تتألف منها الصيرورة التاريخية بشكل عام، هو الوعي الكامل لكونها تجري في الدنيا، لا بين الدين والدنيا، إنها تمايزات في الدنيا ذاتها بين الدين ومجالات الحياة الاجتماعية الأخرى. إنها تحدّد المجال الديني في الدنيا.

لم يحصل الانبعاث الديني أو موجات الصحوة الدينية في مجتمعات معلمنة في السويد وبريطانيا وفرنسا والأوروغواي وروسيا، بل في أماكن مثل الولايات المتحدة والبرازيل وبولندا وإيران والعالم العربي، ولا يجوز وصف هذه المجتمعات بمجتمعات معلمنة فحسب بغرض تفنيد نظرية العلمنة وإثبات عقمها، أو لإثبات أن العلمنة فشلت، من دون إضافات متعلقة بدرجة التدين ونمط العلمنة. فثمة فرق أصلًا في درجة التدين السائدة في هذه البلدان، وكذلك في أنماط العلمنة. وهذا ما سبق أن تطرقنا إليه.

نقول ذلك على الرغم من النظريات التي تؤكد نوعًا من العودة الدورية إلى الإحياء الديني بناء على فهم نظري للحاجة إلى المقدس كتعويض فوق طبيعي عند ستارك وبنبريدج كما ذكرنا، أو كعودة إلى المقدس عند دانييل

(90) كازانوفا، ص 29-30.

بيل[91]. وفي رأينا، يجري التعويض عن المقدس في المجتمعات العلمانية بأنماط عدة ليس بالضرورة أن تتخذ أشكالًا دينية تقليدية ولا صحوات دينية. ونرى أن عودة الدين إلى القيام بدورٍ في المجال العام في مجتمعات ودول حديثة (وهذا يعني أنها مرّت بعملية تمايز) تكون في حالتين: قبول حَمَلة الثقافة الدينية ذات الاهتمام العام، سواء أكانوا مؤسسات أم حركات دينية، حالة الفصل هذه ومحاولة التأثير في المجال العام بعد التكيّف معها؛ أو رفض هذا الفصل والتمرد عليه ومحاولة التأثير في المجال العام من أجل تغييره.

إن هذا التحديد لأنواع العودة إلى المجال العام لا يكفي؛ فرفض الفصل أنواع أيضًا، وهو من منطلق الدين التقليدي قد يتجلى في نمطين على الأقل، إذ يمكن تقسيم كل منهما نماذجَ فرعيةً:

- تمسّك المؤسسات الدينية القائمة وتياراتها التقليدية بموقفها المحافظ، وتثبت التجربة التاريخية أن التقليد في هذه الحالة والتجربة التاريخية لا يصمدان أمام التغيرات مهما كان التقليد عميقًا. وتثبت ذلك تجربة مملكة إسبانيا الكاثوليكية، كما تثبت ذلك أيضًا تجربة تركيا العثمانية.

- مقاومة العلمنة بنشوء أيديولوجيات دينية جديدة تتحول إلى تيارات سياسية. وتستند هذه عادة إلى قوى متضررة من الحداثة على مستوى الواقع المادي كما على مستوى الهوية. وهي تنطلق من واقع التحديث نفسه وتستخدم أدواته، وتشكّل جزءًا من عملية العلمنة نفسها، لكنها تعترض عليها جذريًا، أي تطوّر أيديولوجيا عدم الاعتراف بها. ومصير هذا النوع من المواقف المعادية من منطلق مقدّس ديني (خلافًا للمقدّس العلماني) لعمليات التمايز والفصل القائمة هو إما أن تنكفئ على ذاتها كحركات تعيش ثقافة فرعية ونمط حياة مختلفًا، وإما تدخل في صراع سياسي؛ وهو في رأينا صراع خاسر في الأمد البعيد.

الصحوة الدينية الحالية ظاهرةٌ حديثةٌ، وأقدِّر أنها لن تعمّر طويلًا على هذا

---

(91) Daniel Bell, «The Return of the Sacred?: The Argument on the Future of Religion,» *British Journal of Sociology*, vol. 28, no. 4 (1977), pp. 419-451, and Stark and Bainbridge, *The Future of Religion*.

النحو، وبدأنا نلمس فعلًا بعضًا من مظاهر تغيّرها بين التكيّف والانحسار. لكن العلمانية لن تعود أيضًا إلى ما كانت عليه. ولا بد من أن تظهر توليفة علمانية مختلفة تمامًا بعد انحسار الصحوة الدينية حاليًا. ولا يمكن الاحتفاظ ببردايم العلمانية الرائج إلا باعتبارها أيديولوجيا. ولا بد من تعريض الأيديولوجيا، ولاسيما العلمانية منها، لسلاح النقد العلمي.

انتشر نقد أنموذج العلْمنة، وجرى تطوير هذا النقد طوال عقديْ الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، مع توقف قصير نجم كما يبدو عن تراجع الدين الممأسس. وعبّر هذا التراجع عن نفسه بشكل واضح في فراغ الكنائس من المصلّين في دول مثل فرنسا وهولندا وألمانيا وبريطانيا، وتراجع العضوية في الكنائس، أو ما يسمى The Unchurching of Europe. وحصل هبوط ملموس خلال الأعوام الخمسين الأخيرة. لكن الكنيسة لا تزال تحتفظ بتأثير في الحياة الاجتماعية والسياسية في بعض البلدان مثل بريطانيا. وبدأت هذه الكنيسة تتعرّض مثل بقية الكنائس الأوروبية، وإن بشكلٍ أكثر كثافةً، لتحدي عقائد غير مسيحية، نتيجة الهجرات من المستعمَرات السابقَة ودول العالم الثالث.

هنا يدخل الدين من جديد إلى الخطاب الثقافي والسياسي كهوية في مقابل الآخر. وحتى العلمانية تصبح هويةً ثقافية ومحددًا يميّز الانتماء إلى الحضارة المسيحية، في مقابل ما يظهر كثقافة دينية تميّز مغاربة فرنسا أو هنود بريطانيا المسلمين.

كمثالٍ على تحوّل المذهب أو الدين إلى هوية جماعية بعد العلْمنة المكثّفة نجد نهوضًا دينيًا على المستوى الرمزي في بعض حالات أوروبا الشرقية بعد التخلص من الشيوعية، وإن ظلت المجتمعات معلمنة تمامًا. وتاريخيًا نجد أنه في مواجهة هيمنة تركيا العثمانية المسلمة من جهة، وروسيا من جهة أخرى، تطوّرت الكنائس في أوروبا الشرقية والبلقان عبر التاريخ ككنائس مسيحية إثنية الطابع ومتشابكة بقوة مع الشعور القومي. وكمن هذا التشابك في النفوس في فترة السيطرة الروسية الشيوعية على هذه الدول، ما عدا حالتيْ مناطق تشيكوسلوفاكيا السابقة وألمانيا الشرقية المعلمنتين بشدة وعمق. وفي غير هاتين الدولتيْن من دول أوروبا الشرقية نلاحظ أن الديانة ما زالت تشكّل مصدر

هوية واعتزاز قومي، لكن من دون أن يعني ذلك أن الدين عاد ليُحدّد عادات الناس، ونمط حياتهم اليومي.

الكنيسة الكاثوليكية في بولندا مثلًا لم تنجح في السيطرة على الحرية الجنسية حتى بعدما عاد إليها النفوذ على المستوى القومي لمساهمتها في انهيار النظام الشيوعي. كما أنها لم تنجح في لجْم أيٍّ من الحريات المتعلقة بنمط الحياة الفردي التي تحققت في فترة الحكم الشيوعي. فقد عاد بعض النفوذ إلى الكنيسة الوطنية بعد زوال الشيوعية، وجرى إحياء بعض مظاهر تعبيرها عن الهوية الوطنية، لكن عدم سيطرتها على الأحوال الشخصية وعلى نمط الحياة، هو من مظاهر العلْمنة في هذه الدول.

هنا أصبحت علاقة الدين بالمجال الخاص والمجال العام أكثر تركيبًا. وأصبح دور الكنيسة مقبولًا في المجال العام في المجالات المتعلقة بالهوية القومية، في حين أنه لا يلقى قبولًا في المجال الخاص المتعلق بعادات الإنسان وحرياته وخياراته. ويصح هذا على دول أخرى أدّت فيها الكنيسة دورًا في التحرر من الدكتاتورية. وقامت بمثل هذا الدور في تشيلي، لكنها فشلت في استثماره لناحية تدخّلها في الحريات الشخصية لاحقًا. وهذه مفارقة أخرى يجدر بمن يتحدث عن العلمنة كأنها صيرورة كونية متجانسة أن يتوقف عندها. فعلى خلاف الحالات أعلاه، لم تتمكّن العلمنة في الدول العربية، حتى حينما أدّت إلى التقليل من أهمية رجال الدين والمؤسسة الدينية على المستوى الوطني، من التغلغل في الأحوال الشخصية ما عدا في أوساط من الطبقة الوسطى المتأثرة بالثقافة الغربية، وظلّت العائلة، والأحوال الشخصية، حصنًا يحتضن تعاليم الدين، ما أكد أن العلمنة جرت من دون تغيير عميق في ثقافة المجتمع، أو بتغييرات لم تطاول مؤسسات اجتماعية كثيرة وأنماطًا من الوعي الاجتماعي، الأمر الذي يرجّح أنها جرت بشكل فوقي من أعلى، أي من الدولة.

حتى إذا تجاهلنا الظواهر الدينية الأصولية الكثيرة خارج التيار الكنسي المؤسسي الرئيس، فإننا نجد أن الكنائس الممأسَسة ذاتها تطوّرت كي تُجاري العلْمنة؛ فقد قبلت الكنائس الرئيسة عمومًا فكرة الدولة العلمانية والحقوق المدنية القاضية بالسماح بالتديّن والتحرر من الدين. وقبلت الكنائس عمومًا

مبدأ الحرية الدينية والقرار الديني الخاص والحر للمواطن، لكنّها لم تستسلم لفكرة أن الدين نفسه قضية خاصة متعلّقة بالمجال الخاص فحسب، أي إنها لم تقبل بفكرة «خصْخصة الدين»؛ ودافعت بقوّة عن بقائها في المجال العام خارج الدولة، وذلك في المجتمع المدني في تعريفاته المعاصرة، أو آخر تجلياته كمجال تبادلي عام خارج الدولة، وفي تفاعلٍ معها.

مع أن كلمة المدني كانت تعني في ما تعنيه «غير عسكري» و«غير إكليروسي» أو «من غيرِ رجال الدين»، فإن تحوّل القرار الديني إلى خيار فردي، مع بقاء الدين فاعلًا في الحيّز العام، قد يحوّل الكنائس بهذا المعنى الضيق إلى نوع «ذي مقام رفيع» من الروابط المدنية القائمة على خيار الأفراد الحر، والفاعلة في المجال العام. وربما ينضوي إلى ذلك ما قصده ديزموند توتو، أو ما يمثّله، حين قال إن من يرى أنه لا علاقة للدين بالسياسة «فإنه يقرأ من إنجيل آخر غير إنجيلي». فثمة تيار من رجال الدين في الدول المختلفة يرى أن لرجالَ الدين دورًا ضد الظلم مثلًا، أو ضد العنصرية، أو العنف لأسباب أخلاقية ودينية. وهذا ما ينتظره منهم جزءٌ من المؤمنين أيضًا، ذلك أنهم ينسبون إليهم مكانة أخلاقية تفرض عليهم واجبات ضد كل ما هو غير أخلاقي، أو لأنهم يتمتعون بحصانة من التنكيل في كثير من الحالات تؤهّلهم لاتخاذ دور أكثر جرأة من غيرهم.

غالبًا ما تعارض قوى سياسية علمانية اللامبالاة التي يُبديها رجال الدين تجاه السياسة، وعدم تدخّلهم فيها. وتسعَد، وتعبّر عن سعادتها، حين يتّخذ رجل الدين «موقفًا جريئًا»، لكنه قريبٌ من موقفها. يحصل هذا في الحضارات المعاصرة كلها، حيث نجد قوى وأحزابًا سياسية، بما فيها أحزاب يسارية وشيوعية، تبدي سعادتها برجال الدين الذين يُعبّرون عن موقفٍ لمصلحة القضايا التي تمثلها تلك الأحزاب، وتُبرزهم و«تلوّنهم»، فهذا «شيخ أحمر» لأنه قريب من اليسار، وذاك «أسقف أخضر» لأنه ناشط في حركة الحفاظ على البيئة، ولا ترى في ذلك تناقضًا مع موقفها العلماني من تدخل رجال الدين في السياسة. وهي تغضب حين «يستخدمهم» الآخرون وتعتبر ذلك تجاوزًا للفصل بين الدين والسياسة. ولنا في ما فعلته أنظمة عربية تحارب الحركات الدينية

وتستفتي شيوخًا ورجال دين، أو تروج خطاباتهم المؤيدة للنظام عبرة مَعِين لا ينضب من الأمثلة والنماذج على استخدام رجال الدين في تأييد الظلم.

من غير الواضح ماذا يعني نقْد صمت رجال الدين عن الظلم في أي مجتمع. هل الهدف منه أن يساهم انضمام رجال الدين إلى نقد النظام في تجنيدِ جمهور المتدينين، أم يحتاج العلمانيون أحيانًا إلى شرعية أخلاقية أو دينية يضفيها عليهم وجود رجال دين نتيجة تناقض في نفوسهم، أو نتيجة هيمنة الثقافة الدينية في المجتمع؟ لا ندري[92]. لكن هذا الموقف من الظلم قائمٌ، وغالبًا ما يجسّده في المجتمعات العلمانية رجال دين نشطوا ضد الظلم، أو دافعوا عن الفقراء أو الأقليات أو غير ذلك. ومارتن لوثر كينغ وديزموند توتو هما مثالان على ذلك. وغالبًا لا يخطر في بال المحتفين بالقائد السياسي والروحي لحركة استقلال التبت الـ «دالاي لاما» من السياسيين الغربيين ومن الليبراليين الذين يعارضون تدخّل رجال الدين في شؤون الدولة في بلادهم، أن الأخير هو في البداية والنهاية رجل دين يدّعي قيادة أمة، كما يتجاهل القادة الغربيون الذين يحبّون التقاط الصورة معه كشخص «روحاني»، أو ممثل مظلومية تاريخية، أن شعبه في عصر حكم أسلافه من رجال الدين كان يتعرّض فعلًا لظلم الإقطاع والمؤسسة الدينية.

ربّما يكون الجواب أن مارتن لوثر كينغ لم يكن استثناء، من حيث توقّع الثقافة الأميركية دورًا أخلاقيًا للكنيسة ورجالاتها في الحيز العام. ويتجاوز هذا التدخل الحدّ بين الدين والسياسة. أما في حالة الـ «دالاي لاما»، فالتسامح إزاء تدخّل الدين في السياسة قائمٌ عند العلمانيين في الغرب، وحتى مع مسْحة من الروحانية في السياسة تبدو إيجابية فجأةً، إذا ما كان رجال الدين ممثلين عن ثقافات أخرى تُعتبر قصية و«متأخرة»، أي لا تُعتبر في هذه اللحظة في حالة صراع مع الغرب. فلا نعتقد أن رجل دين إسلامي وقائدًا سياسيًا إسلاميًا

---

(92) ثمة حالة معاكسة معروفة متعلقة باستدعاء رجال الدين لتبرير الخطوات القمعية التي تتخذها قوى علمانية ضد خصومها. ولا تغيب ملاحظة ذلك عن المتابع لما يجري في العالم العربي، فثمة حالات غير قليلة لسياسيين يهاجمون الإسلام السياسي بسبب خلطه الدين بالسياسة، ويطلبون فتاوى من رجال الدين تُحلل ملاحقة خصومهم ومعاقبتهم، ورأينا ذلك في كل صراع للقوى «العلمانية» الحاكمة في مصر وسورية ضد الإخوان المسلمين والحركات الجهادية.

(متخيلًا) مهما كان إنساني النزعة قد يلقى مثل الحفاوة التي يلقاها الـ «دالاي لاما» في الغرب، ذلك أنه يمثل حضارةً ودينًا قريبين، ويشوب العلاقة بهما رواسب تاريخية وتوتّر وآراء مسبقة كثيرة.

علينا إذًا التمييز بين العلْمنة باعتبارها عملية تحييد الدولة عن القرار الديني الفردي للمواطن، وحشر الدين بمجمله في الحيّز الخاص أو خصخصته. والأخيرة نزعة تدفع عملية العلْمنة باتجاهها، لا شك في ذلك، ولكنها لا تنجح في تغيير طبيعة الدين الاجتماعية؛ وترفضها المؤسسة الدينية، ويرفضها الوعي الديني بصفته وعيًا اجتماعيًا بطبيعته، الأمر الذي يؤدي إلى تغير طابع عملية العلمنة.

من ناحية أخرى، علينا أن نميّز بين العلْمنة في تجلّيها الأخير، وهو الصيرورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي جعلت القرار الديني المتعلق بالمواطن الفرد قرارًا خاصًا[93]، وعملية إقصاء الدين عن الحيّز العام. فتحوّل القرار الديني الإيماني إلى قرار فردي نظريًا، كما تفترض الديمقراطية مثلًا، وبحكم الثقافة الفردانية التي يُفترض بغير حقٍّ أنها سائدةٌ في النظام الديمقراطي الليبرالي، هو مسألة حقوقية. والمقصود أن النظرية الحقوقية في الدولة الديمقراطية الليبرالية تفترض أن الدين خيار فردي كي تمنع تدخّل الدولة فيه، وكي تمنع القسر الديني. وهذا لا يعني أن التدين من زاوية التحليل العملي السوسيولوجي أو التاريخي أو الأنثروبولوجي أصبح موضوعيًا ظاهرة فردية. ولا شك في أن ظواهر التديّن الفردي في تزايد، لكن الثقافة الفردانية التي تؤسس مثلَ هذا التدين ليست سائدة في الأوساط والفئات كلها، وليست سائدة دائمًا بهذا الشكْل، أي كخيار فردي في ما يتعلق بالدين.

يبقى التدين ظاهرةً اجتماعية، ويظلُّ الدين الممأسس يبحث عن دور في المجتمع. والسؤال هو عن مدى توافر حيّزٍ عمومي خارج مؤسسة الدولة يتّسع لنشاطه ورؤيته للعالم من دون السعي إلى فرضهما عبْر الدولة، ومن دون تهديد

---

(93) أو السياقات الاجتماعية لخصخصة القرار الديني كما يقول عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان: Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 407 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), p. 232.

الحريات أو المجال الخاص وحقوق المواطن المكتسبة في أن القرار الديني هو شأن خاص.

لا شك في أن دور الكنيسة الكاثوليكية واللوثرية في حركات السلام، وحركات البيئة في الغرب في ألمانيا في ثمانينيات القرن الماضي ودور الكنيسة الكاثوليكية في دعم حركة التضامن النقابية البولندية عشية انهيار المعسكر الاشتراكي في شرق أوروبا، وفي دعم حركات حقوق الإنسان في أميركا اللاتينية، ودور الكنيسة الأنغليكانية ضد الأبارتهايد أعادت كلها الاعتبار إلى هذه المفاهيم وإلى دور الكنيسة في الحيز العام في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. يمكن تلخيص حالات تدخّل الدين في المجال العام في هذه الحالات في أنماط. وكلها قائمة على تسليم الكنائس بالفصل بين المجالات وبحرية المعتقد، أي إن ما يُميّز هذه الأنماط هو عدم محاولتها فرض المعتقد الديني: **أولًا**، التدخّل لحماية الحريات والحقوق الحديثة، وشهدنا ذلك في دول عدة في أميركا اللاتينية وإسبانيا وبولندا وجنوب أفريقيا وغيرها. **ثانيًا**، التدخل في وظائف خارج إطار الكنيسة بموجب التمايز الوظيفي في الحداثة، ومن ضمنها محاولة إدخال اعتبارات أخلاقية ومعنوية إلى النقاش السياسي في قضايا مثل التسلّح والعدالة الاجتماعية وقضايا البيئة وغيرها. **ثالثًا**، الدفاع عن قيم الحياة التقليدية وأعرافها من تدخل الدولة التحديثي المعقلن الذي لا يعترف بأعراف ومعايير. وفي كثير من الحالات يبدو هذا الدفاع مثل دفاع عن قيم دينية ضد قوانين وخطوات رسمية لا تحترمها، كما في حالة حق الأسرة في اختيار التربية الدينية لأبنائها، وفي الصراع المعروف الجاري في أميركا وبعض الدول الغربية الأخرى ضد حق المرأة في الإجهاض.

كما أسلفنا، يختلف هذا التدخل تمامًا عن النمط الذي يقتحم المجال العام لأنه لا يعترف بالفصل. وتواصل الكنائس حاليًا التدخل فكريًا في القضايا الكبرى التي تواجه المجتمعات المعاصرة، وفي طرح أجوبة عن هموم السلام العالمي والجوع والفقر في العالم الثالث، وضياع المعنى في مجتمعات الوفرة الاستهلاكية في مرحلة انهيار الأيديولوجيات.

لا شك في أن لدرجة تدين الناس تأثيرًا في سلوكهم الاجتماعي والسياسي

في المجتمعات كلها، والأهم من ذلك نمط التدين. وهذا يصح بالنسبة إلى الدول الصناعية المتطورة والدول النامية أيضًا. ولا شك في تأثير درجة التدين وأنماطه، وتعرّض الناس للتأثير السياسي لمصلحة هذا الموقف أو ذاك، ولاسيما إذا كانت المشاركة السياسية متاحة.

في السياسة الخارجية والداخلية في الولايات المتحدة مثلًا، حيث تعرِّف أغلبية الأميركيين نفسها بكونها متدينة، لا تقف حيادية الدولة الرسمية في الشأن الديني حاجزًا أمام فعل دوافع البشر الدينية، أو ثقافتهم الدينية في المجال العام. لكن حيادية الدولة في الشأن الديني مسألة دستورية لا سياسية كما سبق أن بيّنا في أمثلة عدة. فالدولة العلمانية ذاتها تصوغ خطابها السياسي هنا بلغة دينية في كثير من الحالات. كما لا تخلو دوافعها من الخلفية الثقافية الدينية لصناع القرار، ومن الدوافع الدينية الواعية وغير الواعية للفاعلين، كما تظهر بحدّة وتختلط بالاستراتيجيات وصوغ المصالح في حالة علاقة الولايات المتحدة بإسرائيل، كمثال بارز.

الفصل السادس

الديانة السياسية والديانة المدنية

أولًا: في الديانات الدنيوية البديلة

في الغنوصية واستخدامها في وصف الفلسفات والأيديولوجيات الشمولية (الكلّانية). في تشخيص الأيديولوجيا الشمولية كدين بديل. في أن العنصر الديني القائم في الحركات الأيديولوجية العلمانية الشمولية يضاعف من قوتها، وهو مصدر الشر المستطير فيها. في أن الأنظمة الشمولية ليست عودة إلى البربرية بل امتداد للحداثة. في ضياع معنى الكثير من الأشياء خلال عملية العلمنة ونفاذ صلاحية الديانات الروحانية في تبرير نظام الأشياء القائم، والبحث عن بديل في الأيديولوجيات الشمولية. في تقدير فوجلين (Voegelin) أن هذه المظاهر ليست عودة إلى الماضي بقدر ما هي امتداد لمشروعي التنوير والنهضة. في تأليه الإنسان كمقدمة نهضوية لهذه الأيديولوجيات. في علاقة الأيديولوجيات الخلاصية العلمانية بالأصول اليهو- مسيحية الخلاصية. في التمييز بين الديانات الروحانية والديانات الدنيوية. في «الإنسان الغنوصي» والإيمان بالخلاص في الدنيا وبإمكانية الفعل في تصحيح شرور العالم. في الفلسفة التي تصلح أساسًا لعقيدة غنوصية. في تحول الأيديولوجيا الشمولية إلى حركة شمولية بوجود المجتمع الجماهيري والأفراد الباحثين عن جماعة بديلة من الجماعة الأهلية التي تفكّكت.

راج بعد الحرب العالمية الثانية الفكر الذي يعيد أفكارًا وأيديولوجيات شمولية إلى عنصر خلاصي مستمد من الدين في فلسفة التاريخ. في عام 1958 ألقى مؤرخ الفلسفة والفكر الألماني إريك فوجلين محاضرة في جامعة ميونيخ اعتبر فيها ماركس وهيغل ونيتشه وهايدغر غنوصيين حداثيين أو امتدادًا للغنوصية التي تطوّرت في العصور القديمة عشية نشوء الدعوة المسيحية. وأثار

هذا التقويم ضجة آنذاك لأنه زج ببعض مفكري التنوير معهم في التصنيف ذاته، مؤكدًا أن البحث عن معنى وخلاص في التاريخ هو عنصر قائم في نمط من الفلسفات القائمة على نزعة غنوصية لمعرفة المطلق، وللخلاص بأدوات معرفية، حيث يشكّل أساسًا لأيديولوجيات لاحقة قد تقوم بوظيفة الدين.

يعرّف بولس الرسول الإيمان بأنه تيقّن من الأشياء غير المرئية وجوهر الأشياء التي نرجوها[1]. والقصد هنا أن الإيمان هو يقين بما لا يمكن التثبت منه بالحواس أو التيقّن منه بالعقل. وثمة كم هائل من عدم اليقين الناجم هنا عند من لا يتحمّل عبء اليقين الإيماني. ليس كل إنسان قادرًا على أن يكون متيقنًا إيمانيًا من الأشياء غير المرئية ومن جوهر الأشياء التي يأمل أن تكون في الحياة. هنا يحصل إغراء كبير لمعرفة هذه الأشياء الإيمانية، وعند ذلك يحصل انتقال من حقائق غير يقينية إلى يقين مغلوط. فالانتقال من الإيمان بالأشياء غير المرئية إلى معرفة الأشياء غير المرئية، أو من الإيمان بالغيب إلى معرفة الغيب، لا يقود إلى العلم بل إلى الغنوصية. وهذا ما قام به عدد من الفلسفات التي قد يعتبرها أتباعها علمية لأنها تستخدم مصطلحات علمية.

بدأت المرحلة الغنوصية القديمة مع انهيار الـ «بولِس» اليوناني ونشوء إمكانية المواطن العالمي مع صعود الإمبراطورية الرومانية. وكان أول تعبيراتها طقوس العبيد في روما والفرَق الدينية التي راجت بينها؛ كما انتشرت الفرق الخلاصية المسيانية والغنوصية اليهودية، وكذلك الغنوصية التي رافقت المسيحية. عرّف كليمنت الإسكندري الغنوصية بأنها محاولة الإجابة عن أسئلة مثل: كيف كنّا؟ وماذا أصبحنا عليه؟ وكيف أُلقي بنا في هذا العالم؟ وإلى أين نتجه؟ وما هو موضوع خلاصنا؟ وتنشأ هذه الأسئلة المعرفية حينما لا يعود الإيمان كافيًا، ويبحث الناس عن أجوبة بمعرفة موضوع الإيمان معرفةً مباشرة، أو بمعرفة ما هو غير مرئي حين تصبح هذه المعرفة أداةَ إيجاد معنى الحياة البشرية والخلاص، وهو خلاص بمعرفة الغيب (الغنوصية) لا بالإيمان. وثمة تقاطعات بين هذا النمط المعرفي والعرفان الصوفي الذي يصعب على كثيرين التمييز بينهما، فكلاهما يرغب في التواصل مباشرة مع موضوع الإيمان. ويكمن

---

(1) انظر: الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين،» الأصحاح 11، الآية 1.

الفرق في أن الغنوصية تعني معرفة ما هو غير مرئي بأدوات معرفية، أما الصوفية فتطمح إلى القيام بذلك بأدوات تواصل عرفانية روحانية.

أثّر ظهور المسيحية ومعها التوتر بين الوحي، أو الانكشاف الإلهي والتجسد، من جهة، والعقل الفلسفي من جهة أخرى، في الفكر الإنساني. فقد منع الإيمان جملة من الأسئلة أو حظرها، ولم يكن متخيلًا في اليونان القديمة حظر أي نوع من الأسئلة على الفكر. ومن هنا خرجت الغنوصية التي تهدف إلى معرفة نظام الوجود والأشياء من أجل السيطرة عليها والخلاص. لقد خرجت من تزاوج رغبة الفلسفة بالمعرفة مع موضوعات الإيمان المسيحي واليهودي.

كان صعود الحركات والأيديولوجيات الشمولية في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين المحرّك لنشوء هذه الأفكار عند إريك فوجلين وكارل لوفيث. فقد ظهر أن الإدانة والوعظ الأخلاقيين والسياسيين غير كافيين في حالة النازية والشيوعية، وأن ثمة شرًا أخطر خلف الظواهر المدانة أخلاقيًا في هذه الأيديولوجيات وممارسات الحركات والأنظمة. وشخّص فوجلين الخطورة في كونهما نوعًا من الديانات؛ فالتدين الكامن فيهما باعتبارهما نوعًا من الديانات هو الشر المحدق بالمجتمعات؛ لأن التدين قوّة حقيقية في المجتمعات الإنسانية، وفي حالة تحويل الأيديولوجيات إلى دين، تتضاعف قوتها. أما التدين الكامن فيصبح قوة شيطانية حين يكمن في الأيديولوجيا العلمانية، فهو إيمان بقوة دنيوية تقود مؤمنيها إلى الحماسة لجرائم تصل إلى حد كوارث حقيقية. ولا يمكن أن يُحل الموضوع في رأيه من دون العودة إلى إحياء التدين الروحاني في عالمنا داخل الكنائس القائمة وخارجها. مشكلة الأيديولوجيات الشمولية ليست أن هذه الأيديولوجيات بربرية ومثيرة للاحتقار وغير أخلاقية فحسب، بل إنها فوق كل هذا جذابة بفضل العنصر الديني فيها، وهنا تكمن المشكلة الحقيقية. هنا مصدر شر مستطير. وهذا لا يُحلّ بالوعظ كأن الظاهرة مجرد ظاهرة أخلاقية.

أما المشكلة الثانية، فكامنة في حقيقة أن هذه الأيديولوجيات الشمولية ليست عودة إلى البربرية وعصور الظلام كما يحلو للواعظين والنقاد تصويرها، وإنما هي امتداد حقيقي للحداثة وحتى للتنوير، أي إنها بلغة كتّابنا الوجه الآخر لعملية العلمنة.

في كتابه الديانات السياسية رفض فوجلين الإسمانية الكامنة في اعتبار الدين الكنائس فحسب، والسياسة الدولة فحسب، بمعنى أنها لا تتجاوز الأشياء الجزئية العينية القائمة في الواقع. فعلمنة العالم، هذا الإنجاز العظيم للحداثة، لم توقف بحث الإنسان عن معنى لتلبية حاجاته الروحية والوجودية. وهذه غير قائمة في الأشياء والمعطيات الجزئية.

لا توجد سياسة أيديولوجية من دون سرديات رمزية تربط نظام الأشياء القائم الذي تحاول الأيديولوجيات تبريره مع نظام أعلى منها وأسبق عليها، الأمر الذي يضفي عليها قدسية. وفي ذلك لا تختلف الديانات بين مصر القديمة واليونان وروما، والكاثوليكية والطهرانية البروتستانتية، كما لا تختلف عنها الديانات الخلاصية الحديثة الدنيوية، أي غير الروحانية. فهي كلها تتضمن سرديات رمزية تبرر نظام الأشياء القائمة. وإن انحلال المعنى من خلال عملية العلمنة ونفاذ صلاحية الديانات الروحانية في تبرير نظام الأشياء القائم في عالم الدول والسياسة هو الذي أدّى إلى أزمة الشرعية الأوروبية التي أدّت في النهاية إلى نشوء الأيديولوجيات الشمولية وانتشارها، مثل الشيوعية والنازية والفاشية وغيرها.

عندما يكون الله «مخفيًا» خلف العالم تصبح مضامين العالم الدنيوي ذاته آلهةً جديدة، وعندما تغيب رموز الديانات المتجاوزة (الروحانية) تنشأ رموز جديدة من الدنيا لتحل مكانها. ومثلما لدى الكنيسة المسيحية خلاصها الذي تبوح به للمؤمنين، كذلك لدى الجماعات الدنيوية سردية عن بوح المخفي وانكشاف الغيب. إن بناء المعنى الاجتماعي كأنه انكشاف لمعنى غامض أو بوح أو إفشاء لسر المجتمع والتاريخ، هو نواة السياسات الشمولية كلها في القرن العشرين. ويجب أن يسبق ذلك عملية «موت الإله» في الحداثة مع تطور العلوم والفنون وتأليه القدرات الإنسانية، والتغلب على الديانات التقليدية في الثقافة الحاضنة لمثل هذه الأيديولوجيات، وهنا ينشأ ما يمكن تسميته بالديانات البديلة كوظيفة تؤديها الأيديولوجيات الشمولية مثل النازية والشيوعية وغيرهما، وتغرق لغة السياسة بلغة الدين ونشوانها، إذ تتداخل في الجماعات السياسية دائمًا دنيا الإنسان الروحية والدنيوية، وذلك في كل مكان في العالم، لا في هذا التاريخ الأوروبي فحسب.

حين صعدت الأيديولوجيات الشمولية إلى سدة الحكم، واتضحت ممارسات الدولة الشمولية، مال أبناء المجتمعات المعاصرة المتأثرون بفكر التنوير إلى اعتبار هذه الممارسات نوعًا من الارتداد إلى البربرية، أو رواسب التخلف من بقايا أزمنة مظلمة. والحقيقة أن الأيديولوجيات الشمولية هي امتداد لفكر التنوير، وليست نوعًا من الردة إلى عصور الظلام، ولا هي بقايا عصور بربرية مفترضة.

من هذا المنظور، بدأت عملية قتل الإله وإحلال الإنسان محله مع تلك المرحلة في التاريخ الأوروبي التي تسمى النهضة، والتي تحوّلت إلى البحث عن الإنسان الفائق أو السوبرمان (Superman). ولم ينجم عن قتل الله الإنسانُ الفائق بل نجم عنه قتل الإنسان. وهذا هو حال الإنسان الجديد أيضًا عند ماركس، فالإنسان الجديد في الواقع هو عملية تأليه للإنسان، لأنه بصفته إنسانًا حرًا يتخلص من اغتراب جوهره عنه، ويسترجع جوهره المتجاوز في فكرة الله. ونحن نعرف أن عملية التوصل إلى إنسان جديد بواسطة إعادة بناء النظام الاجتماعي أدّت في الواقع إلى قتل البشر ولم ينشأ إنسان جديد.

العلمنة وثقافة الأنسنية هما التربة التي نبتت فيها الحركات الدينية المعادية للمسيحية مثل الاشتراكية القومية النازية، وإن كشفَ طابعها كتدين بديل أهمُ من التبشير الأخلاقي ضدها[2]. وهما بالتعيين امتدادٌ لعنصر محدد في فكر التنوير وفلسفة القرن التاسع عشر أيضًا، هو نفسه امتداد لنزعة إنسانية وجدت في العصور القديمة أيضًا وفي العصر الوسيط كذلك، وهو الغنوصية التي تحوّل موضوعات الإيمان بما هو غير مرئي إلى موضوعات للمعرفة. الغنوصية العابرة للمراحل التاريخية كنزوع إلى معرفة غير المرئي، هي أساس فلسفة التاريخ التي تقود إلى الفكر الشمولي في رأي فوجلين الذي يقرر أن كل عالم اجتماع ومفكر غربي يعرف أن أزمة الحضارة الغربية ناجمة عن فقدان المعنى الناجم بدوره عن علمنة المجتمع والإنسان، وأن الحل غير ممكن من

---

(2) Eric Voegelin, «The Political Religions,» in: Eric Voegelin, *Modernity without Restraint*, Edited with an Introduction by Manfred Henningsen, Collected Works of Eric Voegelin; v. 5 (Columbia: University of Missouri Press, 2000), p. 25.

دون التجديد الديني[3]. وبغضّ النظر عن واقعية هذا الطرح، فإن المقصود بالتجديد الديني هنا هو تجديد الديانات الروحانية، كي لا تملأ الفراغ هذه البدائل الشمولية الدنيوية.

كما سبق أن بيّنا حين تطرقنا إلى بداية استخدام المصطلح عند فولتير، تقدّم فلسفة التاريخ تفسيرًا نسقيًا للتاريخ الكوني بعد توحيده، بحيث ينظر إليه كموجَّه بموجب مبدأ واحد نحو تحقيق نهاية/ غاية، وبالتالي معنى بعينه. وكما بيّنا أيضًا، طرح كارل لوفيث فرضية أن فلسفة التاريخ بدأت عمليًا بالاعتقاد اليهودي والمسيحي بتحقيق الوعد الإلهي والتحقق الذاتي والخلاص؛ وانتهت بعلمنة نمطها الآخروي الخلاصي[4]. يعرف المؤمن في المسيحية واليهودية المستقبل، أو يؤمن به، بناء على رؤيا دينية ووحي إلهي. أما الإنسان الحديث فلا يعرف المستقبل. الدافع إلى العمل والثقة بالمستقبل يمكن أن يكون إذًا بناء على مبدأ يفسر حركة التاريخ نحو نهاية حتمية.

في خضمّ الصراع الذي خاضته الدولة والروح العلمانية لاحتلال مجال السلطة (القوة) في معركتها ضد الكنيسة والإمبراطورية المقدسة في القرون الوسطى، تطوّرت مصطلحات ورموز كل طرف ليعبّر عن موقف مناقض للأطراف الأخرى في الصراع، لا ليعكس الواقع كما هو أو يفسّره تفسيرًا علميًا. وأُخضعت المفاهيم لاحقًا لهذا الاستقطاب. هكذا أصبحت الكنيسة أو المسيحية تعني الدين، وأصبحت الدولة تعني كيانًا غير ديني على نمط الدولة الوطنية الأوروبية. لكن الواقع الاجتماعي والإنساني النفسي ليس كذلك، بل هناك تداخل بين هذه المجالات[5]. والواقع أنه في جدلية علاقة الكنيسة بالدولة في العصر الوسيط اكتسبت الكنيسة صفات دنيوية سياسية أكثر من السابق، واكتسبت الدولة كدولة، أي بحد ذاتها، قداسة دينية.

يميّز فوجلين بين الديانات الروحية، ولا سيما منها الديانات ذات

---

(3) Voegelin, «The Political Religions,» p. 24.

(4) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 2.

(5) Voegelin, «The Political Religions,» pp. 27-28.

المقدسات المتجاوزة العالم، والديانات الدنيوية التي تقدس أشياء وقيمًا دنيوية، ومنها الديانات السياسية. ويرى أن الديانات السياسية ظاهرة قديمة ولو كانت مختلطة بالديانات الروحانية، والتعبير الأول عنها برأيه هو ديانة الملك الشمس أخناتون في مصر القديمة حين اعتبر الملوك الذين لقبوا بهوراس آلهة في معابدهم، ولا سيما بعد وفاتهم. لدينا هنا ديانة دولة أو دولة دينية يكون فيها الملك الوسيط بين الناس والعالم المتجاوز. ونحن نجد في ذلك تعبيرًا أكثر وضوحًا في كتاب دانتي *De Monarchia* الذي يحكم فيه الملك المجالات الروحية والزمنية، وكذلك لاحقًا من خلال تطوير نظرية صاحب السيادة عند توماس هوبس، حيث تخضع الكنيسة الوطنية لصاحب السيادة، وهي في الواقع دين الملك الذي يحسم ليس في القضايا الدنيوية فحسب، وإنما القضايا الدينية اللاهوتية أيضًا.

إن فكرة الجماعة أو المجمع (كنيس أو كنيست بالعبرية، وهو أيضًا معنى الكلمة اللاتينية لكنيسة Ecclesia) كرباط مقدّس ليس أساسِ الكنيسة أو الكنيس اليهودي أو الجامع بالعربية فحسب، وإنما هو أساس الملأ الأثيني الذي كان يجتمع في أثينا لبتّ قضايا الدولة، وهو يكاد يكون رابطًا دينيًا في رفع الجماعة أو تقديسها فوق حياة الفرد. وهذا بالضّبط ما منع سقراط من الهروب من حكم الإعدام بموجب الرواية، ذلك أنه لم يتخيل العيش خارج هذا الرباط (أي رباط البولِس)[6]. حين تكون الآلهة وطنية يكون النفي من المدينة العقاب الأسوأ، لأن التخوين يتطابق فيه مع التكفير، ويشبه في هذا الجانب تحديدًا إقصاء العربي عن قبيلته قبل الإسلام.

إن وظيفة الدين كعامل في تماسك الجماعة، إذ يرفعها إلى مستوى التقديس، إما كآلهة في العالم المتجاوز، تُعبَد وتتحكم بمصائر البشر، أو كرموز من العالم الراهن مثل الحزب والزعيم والقائد وغيرهم، هي من العناصر الرئيسة في حاجة الناس إلى ديانات بديلة مع انحسار الديانات الروحانية، وذلك عبر مفاهيم مثل الجمهورية والوطن والحزب والقومية وغيرها. وتتحول رابطة الحب الإيماني في الجماعة الدينية إلى مفهوم التضامن العلماني، وحتى الحب

(6) Voegelin, «The Political Religions,» p. 45.

في بعض الأيديولوجيات القومية. وانتقل مفهوم الحب هذا في فهم العلاقة بالجماعة القومية إلى العرب عبر فكر ميشيل عفلق مثلًا، فهو، بين مفكري القومية العربية، الأكثر تشديدًا على الحب كجوهر القومية[7].

لم تكن مدينة القديس أوغسطين السماوية في مقابل الأرضية هي ذاتها واقع الكنيسة، بل هي المثال (الأفلاطوني إذا شئنا) الذي تمثّل الكنيسة ظله، أي إنها لم تكن واقعًا دنيويًا في نظره. وبدلًا من المقابلة بين مملكة السماء ومملكة الأرض عند أوغسطين، حلّت في الحداثة جماعةٌ وطنية «سماوية» مثالية في الأيديولوجيات القومية المتطرفة في مقابل الواقع. ونجد لذلك تعبيرات متطرفة واضحة في الأيديولوجيات القومية الشمولية مثل مصطلحات «رسالة الأمة» و«روح الشعب» وغيرها. وكمثال تصويري على هذا، نجد الحديث العلماني عن خلود الشهداء مثلًا. نتذكر هنا كلام إرنست يونغر، الأديب الألماني الذي أيّد النازية في عصره، حين قال ممجّدًا مقتل الجندي الألماني في الحرب، ومبررًا الموت دفاعًا عن الوطن بقوله: «الذين سقطوا في الحرب يذهبون من عالم غير كامل إلى عالم يتسم بالكمال، من ألمانيا بحالتها الراهنة إلى ألمانيا الأبدية»[8]، وهو لم يتحدث هنا عن جنة سماوية دينية كما في حالة الشهداء الدينيين (والشهادة مفهوم ديني في المسيحية وفي الإسلام)، بل عن الخلود في إطار روح الأمة الخالدة (ألمانيا الأبدية).

كان أوغسطين قد اعتبر أن مملكة المسيحية هي المملكة الأخيرة الأرضية، وأن ما سوف يأتي بعدها من خلاص بعودة المسيح ليقيم ملكوت السماوات سوف لا يكون في إطار التاريخ الزمني، بل في نهايته. أما يواكيم الفلوري الذي سبق أن تطرقنا إليه، فاعتبرها المملكة قبل الأخيرة لأن مملكة الروح القدس التي تنبأ بها ستكون على الأرض، أي إن الخلاص الديني سوف يُطبَّق في هذه الدنيا، وفي التاريخ الإنساني نفسه. آمن الأخير بالخلاص الأرضي، وهو مرحلة الروح القدس، وبأنه يتزامن مع العصر السابع بحسب التاريخ الكنسي، واليوم

---

(7) انظر: ميشيل عفلق: كتاباته الأولى، مع دراسة جديدة لسيرة حياته، جمعها مع دراسة جديدة لسيرة حياته ذوقان قرقوط، ط 2 (دمشق: الدار الوطنية الجديدة، 2009)، ص 281-284، خصوصًا مقالتيه في عام 1940: «القومية حب قبل كل شي» و«القومية قدر محبب».

(8) Voegelin, p. 48.

السابع الذي استراح فيه الله بعد أن أتم الخليقة. ويقود هذه المرحلة القائد أو الزعيم الذي يسبقه نبي. وأجرى يواكيم حسابات توراتية دفعته إلى الاعتقاد بأن هذه المرحلة تبدأ مع عام 1200، الأمر الذي جعل كثيرين من الفرنسيسكان ينجرفون وراء اعتبار فرنسيس الأسّيزي المخلّص القائد على الرغم من إنكار الأخير هذا مرات عدة.

رأى يواكيم في عصر الروح القدس عهدًا من التقوى والإيمان يعيش الناس فيه كمؤمنين حياة مسيحية كاملة في ظل الروح القدس. ولا شك في أنه أجرى في ذهنه عملية أَمثَلة للأديرة التي يعيش فيها أشخاص برغبتهم الكاملة حياة تقوى وورع مسيحية كاملة بعيدًا عن أمراض المجتمع وآفاته وبسلام. ومن هنا اعتبر مؤرخون من أمثال فوجلين هذه الحركة الخلاصية التي تبحث عن الخلاص في الدنيا أنموذجًا قروسطيًا مبكرًا عن التيارات الفكرية الخلاصية والأيديولوجية الشمولية الحديثة في الفضاء الحضاري نفسه، فقد كان لديها فلسفة تاريخ تثبت التقدم إلى الخلاص، ونبي يتنبّأ بذلك (وهو ما يوازي المنظّر في الحركات الدنيوية الخلاصية الحديثة)، وزعيم قائد يُفترض به أن يقود الخلاص.

تتكرر هذه العناصر في الديانات البديلة الخلاصية، روحية أكانت أم دنيوية. والحقيقة أنه في مرحلة نشوء الحركات السياسية الدينية التي تنشأ من ديانات روحانية يصبح من الصعب تمييزها من الحركات الشمولية الدنيوية لناحية العناصر المذكورة أعلاه (ملاحظة: كما يصح في الحداثة الكلام عن فاشية حركات علمانية، يصح أيضًا الحديث عن حركات فاشية دينية في رأيي. فالتيارات الدينية الفاشية هي حركات دنيوية تشكل ديانات بديلة، وإن كان مصدر فكرها ديانات روحانية. فغالبًا ما تتصرف التيارات الدينية السياسية التي تفرض تفسيرًا معينًا للعقيدة بالقوة، وكأنها دين بديل مع أنها تؤكد تبعيتها للديانه القائمة، بل وأنها التفسير الصحيح له).

ولا يكفي توافر العقيدة الخلاصية الدينية أو البديلة للدين للحديث عن دين بديل، بل يجب أن تتوافر مركّبات أخرى مثل العبادة والطقوس الجماعية وغيرها.

نحن إذ ندّعي أن الأيديولوجيا الدنيوية قد تتحول إلى القيام بدور العقيدة الدينية، فإننا لا نقصد الميتافيزيقا بالضرورة؛ فقلّما تحوّلت منظومات الفلسفة إلى القيام بدور الدين، لأنه يجب أن تتوافر عناصر أخرى غير الميتافيزيقا، وحتى فلسفة التاريخ أو الطبيعة التي تزرع فيهما معنى لا تكفي. ومنذ القرن التاسع عشر أصبحت كلمة ميتافيزيقا تشبه الشتيمة في الغرب أصلًا، لأن أوروبا وأميركا اتجهتا بقوة إلى العلوم من جهة، وإلى الأيديولوجيات التي تصرّ على أنها علمية من جهة أخرى. والدين في نظر نقّاد الميتافيزيقا أصبح وهمًا كما عند فرويد. لكن تولّدت من تطور العلوم كشكل المعرفة النافذ والمثبت «رؤى العالم العلمية» كأيديولوجيات مثل الاشتراكية العلمية وعلم الأعراق، وتحوّل التحليل النفسي إلى أيديولوجيا رؤيوية شاملة، وغالبًا ما تترافق هذه الرؤية مع فلسفة للتاريخ تحمل تفاعلًا مع المطلق، ووعودًا خلاصية للفرد أو للشعب أو للبشرية أيضًا.

الحقيقة أنه مع تطور العلوم ظلَّ الشرطُ الإنساني في أساسه يبحث عن المعنى الذي يقدّسه. ومن هنا تطورت رموزٌ جديدة دنيويةٌ بدلًا من الدينية. وبعضها مقترض من خزانة مصطلحات وأدوات العلم ذاته، لكن لأنها قادمة من مصطلحات العلوم تبدو كأنها أحكام علمية حتى حين تكون عقائد إيمانية معللة بـ «قوانين التاريخ». فإيمانويل كانْت مثلًا حلم بالمواطنية الكونية والسلام الدائم؛ والألمان عند فيشته هم حملة الرسالة، وهم الذين سوف يقيمون مملكة الله في هذا العالم؛ وبحث كونت عن نشوء الإنسان الوضعي والمرحلة الوضعية العلمية في التاريخ كخلاص للبشرية؛ وآمن ماركس بعصرٍ من المساواة والحرية والصراع الذي يقود إليه صراع طبقي؛ والتاريخ عند غوبينو تاريخ يحرّكه صراع الأعراق. وثمة بالضرورة شر أو شيطان في مقابل الوكيل التاريخي والقومي أو الطبقي أو البيولوجي للخير والخلاص. فالرغبات الإنسانية عند كانْت بديل من دور الشيطان عمليًا في الدين؛ ويؤدي نابليون دور الشيطان ضد القومية الألمانية والقوميات الأوروبية عمومًا عند فيشته؛ ومملكة الشر بالنسبة إلى كونت هي الدين الروحاني والميتافيزيقا. أما بالنسبة إلى الحالمين بانتصار العرق السامي، فإن الأعراق المنحطّة أو المختلطة غير النقية، ولا سيما العرق اليهودي، هي الشر.

عندما ظهرت الحركات الاجتماعية الجماهيرية الواسعة في بداية القرن العشرين، أي حين ظهرت الشيوعية والاشتراكية القومية (النازية)، وحين مورست في إطارها أشكال من العبادة الجماعية، والطقوس، وتقديس الأماكن والأزمنة، لم تتوافر نظريةٌ اجتماعيةٌ تشرح هذه الظواهر الجديدة. ولم يخطر في بال كثيرين أنها قد تحمل مؤشرات ديانات بديلة في الحداثة.

وفي المجتمع الجماهيري قد تكتسب حتى تيارات فكرية، مثل التحليل النفسي والفلسفة الوضعية، شعبية واسعة كأنها أيديولوجيات تتضمن رؤية للعالم. وهذا لا ينفي بالطبع أن بعض هذه التيارات الفكرية قدم مناهج وزوايا نظر مفيدة شكلت إضافة نوعية في فهمنا للإنسان والمجتمع والتاريخ.

لم تبدأ أيٌّ من الحركات الفكرية التي قدمت تواصلًا مع المطلق، ومعنى في التاريخ، وخلاصًا من نوع جديد، كحركة جماهيرية، بل إنها كلها اشتقّت من حركات صغيرة تتبع مثقفين أو أفكار مثقفين، بعضها لم ينجح أو ظلّ حركة ثقافية كما في حالة التحليل النفسي والوضعية الجديدة، وبعضها الآخر تحوّل إلى حركات جماهيرية وأحزاب عقائدية لها أتباع كما في حالة الماركسية والأيديولوجيات القومية المتطرفة التي تطرح حلولًا شاملة للمجتمع ككل.

يشرح فوجلين بعضًا من عناصر مميزات سلوك «الإنسان الغنوصي» (بموجب التفسير أعلاه) كما يلي:

- الغنوصي هو إنسان غير مكتف وغير سعيد بوضعه.

- يعتقد الغنوصي أن هذا الوضع ناجم عن عطب في نظام العالم أو الكون، وهو عكس الاعتقاد أن نظام الأشياء حسن، وأن المشكلة فيه كإنسان أو فينا كبشر.

- أن الخلاص من شرور العالم ممكن.

- يمكن تغيير العالم من خلال فعل التاريخ نفسه.

- يكمن هذا التغيير في فعل إنساني، أي بجهد الإنسان نفسه.

- يبحث الغنوصي في معرفة بنية العالم عن «الوصفة» التي تجعل ذلك ممكنًا[9].

---

(9) Eric Voegelin, «Science, Politics, and Gnosticism,» in: Voegelin, *Modernity without Restraint*, p. 297.

من أجل ذلك لا يكتفي «الغنوصي» بفكرة التقدم ولا يقف عندها؛ فهي وحدها غير كافية، مع أن الفكرة في الغنوصية موجودة في الاعتقاد أن العالم يتقدم نحو ما هو أفضل، والأمر الذي يجعل فكرة التقدم «غنوصية» بالمعنى أعلاه في رأينا هو الاعتقاد بإمكانية كمال العالم وخلاص البشر ووضع الخطط والتصورات للتوصل إليها. وحتى هنا يوجد فرق بين من يضع ذلك على شكل يوتوبيا غير ممكنة التحقيق، بمعنى أنه يدرك عدم إمكانية تحقيق ما يصبو إليه ويعتبره مثالًا (وذلك جلي في كلمة يوتوبيا نفسها، أي «لا مكان»)، كما علم ذلك أول من سمّاها كذلك، وهو توماس مور) وبين من يحدّدها، ويصفها بشكل واضح، ويحدد الوسائل للوصول إليها. إن نمط الغنوصية الذي يقود إلى حركات جماهيرية هو الذي يجمع الإيمان بتقدم البشرية نحو ما هو أفضل في الحياة الدنيا نفسها، إلى تصورٍ للخلاص، ويطرح الوسائل للوصول إلى ذلك. هنا ينشأ ما يمكن تسميته بالغنوصية النشطة أو الفاعلة سياسيًا والتي غالبًا ما تقود إلى حركات شمولية وديانات بديلة.

الحقيقة أننا نجد عناصر يتواتر تكرارها بكثرة في الحركات الأيديولوجية كلها من النوع الذي يمكن أن يشكّل عقيدة تقسم التاريخ ثلاثةَ عصور (وفي حالة التحليل النفسي تقسم حياة الإنسان ونفسه ثلاثةَ مراحل): فوضعية كونت قسّمت التاريخ إلى عصر لاهوتي وعصر ميتافيزيقي وعصر وضعي. وعند هيغل نجد الاستبداد الشرقي، حيث هناك إنسان حر واحد، والأرستقراطية حيث يحظى بعض الأفراد بالحرية، والعصر الحديث حيث الجميع أحرار يتمتعون بحرية غير مشروطة بوجود عبيد. وتاريخ الشرق هو طفولة الحدث العالمي، وتاريخ الإغريق والرومان هو سن الشباب والرجولة للروح، والعالم الجرماني المسيحي يمثل شيخوختها ونضجها[10]. وعند ماركس هناك المشاعية البدائية ثم المجتمع الطبقي وفي النهاية المجتمع الشيوعي اللاطبقي. وعند فرويد نجد الثلاثيات الممكنة كلها. وطبعًا نجد أصل هذا التقسيم الثلاثي أيضًا عند يواكيم الفلوري الذي سبق أن ذكرناه مرات عدة.

---

(10) Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought,* Translated from the German by David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 32-33.

كتب لوفيث هذا الكتاب في عام 1947، انظر أيضًا: Löwith, *Meaning in History*, p. 58.

أما المشترك الثاني بين هذه الحركات كلها فهو وجود قائد في البداية، وجود «نبي». يتخذ في حالة الحركات العلمانية شكل منظّر، أو مفكّر يظهر قبل القائد ويبشر به. والمشترك الثالث هو أن هناك دائمًا طليعة حزبية أو دينية أدركت الحقيقة (بأل التعريف)، وهي بالتالي تحمل الرسالة وتقود. المهم أن ثمة مجموعة من «المختارين» الذين يؤمنون بهدف، ويجتمعون من أجل تطبيقه، سواء أكان ذلك في الأنموذج الديني في دير أم في فرقة دينية أم في حزب شمولي. والمشترك الرابع الأخير هو أن هدف الحركات الجماهيرية ذات الأصل الفكري الغنوصي هو بناء عالم جديد وإنسان جديد، ومن أجل ذلك تستعيض عن العلم بالأيديولوجيا. والأيديولوجيا هنا تبدو علمية، لكنها تسقِط دائمًا عناصر من الواقع ومن التاريخ والمجتمع، وحتى من طبيعة الإنسان كي يصبح تركيب الخطة الخلاصية ممكنًا. فالذين يحوّلون فلسفة هيغل إلى أيديولوجيا وعقيدة في التقدم التاريخي، على سبيل المثال، يستسهلون ذلك لأن هيغل يسقِط من حسابه عدم اليقين من معرفة المستقبل، وهوبس يسقط أي نزعة إنسانية عند الإنسان نحو الخير، ويبقي على دافع الشر وحده[11]، وماركس يسقط عوامل نفسية وثقافية لا تخضع بالضرورة للعوامل الاقتصادية. تسهّل هذه الانتقائية، من بين أمور أخرى، في تحويل هذا الفكر إلى أيديولوجيات شمولية.

لا تنشأ الديانات البديلة من الفكر الغنوصي مباشرة؛ فالفكر يجب أن يتحول إلى أيديولوجيا خلاصية لها أتباع. وأصبح ذلك ممكنًا في المجتمع الجماهيري، ذلك المجتمع الذي ظهر فيه جمهور المدن المكوّن من أفراد تحلّلوا من العلاقات الأهلية الحميمة وراحوا يبحثون عن جماعة بديلة، ولا سيما في مراحل الأزمات والتحولات الكبرى. وتشكل التبعية لأيديولوجيا خلاصية مثل هذه الجماعة البديلة. لكن كما في حالة الفرق الدينية المتطرفة كذلك في حالة الأيديولوجيات المتطرفة، يميل المجتمع عمومًا إلى العزوف عنها. وهي تزدهر في الأزمات الكبرى كاستثناء. فالمجتمع ككل يمارس عادة خيارات أقل تطرّفًا، ويعثر على وسائل أخرى لممارسة العلاقة بالمطلق والبحث عن معنى في ظروف العلمنة.

---

(11) Voegelin, «Science, Politics, and Gnosticism,» p. 308.

ثانيًا: في ما يُسمّى «الديانة المدنية»

في تقديس الرابط بين الفرد والشعب والدولة. في نوع من العقيدة المدنية التي تمنح الشرعية للنظام القائم. في فهم روسو لديانات وطنية بديلة سابقة قبل صعود المسيحية. في أن المسيحية فصلت الدين عن الدولة، ولا تصلح أن تكون ديانة مدنية في نظر روسو. في تمييز روسو بين دين الإنسان ودين المواطن. في مبادئ العقد الاجتماعي كدين الدولة، وفي أن تحويلها إلى دين شرط دعوة المواطن للتضحية في سبيلها.

في تعريفات روبرت بيلّا للديانة المدنية الأميركية ودور كلٍّ من لنكولن وكنيدي المحوري فيها. في دور الأماكن المقدسة والمواسم والأعياد المدنية. في أهمية الديانة المدنية في التنشئة الأخلاقية، وفي مواجهة الأزمات الكبرى. في ضرورة احترام مقدّساتها مثل أي دين برأي بيلّا. في الخلافات الدائرة في شأن مبادئها وقيمها والانشقاقات في صفوفها مثل أي ديانة. في النصوص المقدسة لهذه الديانة كالمواثيق والخطابات. في معنى الله في الديانة المدنية الأميركية. في تحول العلاقة بالمطلق والانبهار بالمقدس إلى ظواهر علمانية تدخل في إنتاج الهوية الجماعية، وفي إنتاج معنى لحياة الفرد، ولا سيما في ما يتعلق بالموقف من الحياة والموت.

في مصادر الديانة المدنية الأميركية في الطهرانية البروتستانتية، ولا سيما طهرانية المهاجرين الأوائل. في أسطورة المنشأ الأميركية. في خطبة سفينة المهاجرين «ماي فلاور»، ومصطلحات «المدينة على جبل» و«نور للأغيار». وفي أصل فكرة الشعب الأميركي كشعب الله المختار. في الفضائل الجمهورية وفي الحرية الفردية كعناصر في الديانة الأميركية، وفي التوتر بينهما. في الصراع بين التفسير النفعي الذاتي للحرية، وتفسير المصلحة العامة. في الفضائل الجمهورية والتفسير الجمهوري لنشدان السعادة.

في دور الكنائس في الإصلاح الاجتماعي والحملة ضد العبودية. في دور المرأة بصفتها ربة بيت وحافظة الأخلاق. في أن الكنائس الإنجيلية وقيمها من مصادر الديانة المدنية الأميركية. في أن الديانة المدنية في أميركا ليست بديلًا

من الدين المسيحي بل تتوافق معه، وتشمل عددًا من عناصره، وفي أن الدين المسيحي يساهم في توافق الديانة المدنية مع الثقافة الشعبية وصورها ورموزها.

لا نرى فرقًا جوهريًا بين ما يسمى الديانات السياسية أو الدنيوية، ولا سيما تلك المرتبطة بمقدسات دنيوية من جهة، والديانة المدنية، موضوع هذا الفصل، من جهة أخرى، إلا بالدرجة وبموضوع التقديس. ففي حالة الديانة المدنية يجري الحديث عن تقديس الرابط بين الفرد والشعب والدولة بما يؤسس لشرعية الدولة، أو حتى النظام القائم، إذا ما أصبحت مبادئ هذا النظام السياسي جزءًا من العقيدة المدنية التي تجمع بين المواطنين.

في كتابه العقد الاجتماعي (1762) أسس روسو مفهومَ الديانة المدنية، في الفصل الثامن من الكتاب الرابع للعقد الاجتماعي، أي في الفصل الأخير من الكتاب. اعتبر روسو أنه في بداية ما مفترضة لا يطيع الناس إلا الآلهة، وكانت الحكومات ثيوقراطية، وكانت لكل شعب آلهة «قومية» أو «وطنية». وكانت الآلهة تحارب من أجل الشعب، لا الشعب من أجل الآلهة[12]. وكي يبرر البشر لأنفسهم طاعة الرؤساء والملوك، كان لا بد من تأليههم. وشخّص روسو مشكلة في فصل الدين عن الدولة جاءت مع المسيحية وجعلت الحكم غير صالح: «أما والحال أن هناك دومًا أميرًا وقوانين مدنية، فقد يأتي من هذه السلطة المزدوجة تنازع الاختصاص الأبدي الذي جعل قيام أي سياسة صالحة أمرًا محالًا في الدول المسيحية»[13]. لذلك، وفي هذه الفقرة نفسها، كال روسو المديح لدولة النبي محمد لأنه «شد عرى نسقه السياسي»، وأنه بعد أن هزم «الهمج البرابرة» العرب عاد الفصل بين الدين والسياسة إلى الظهور[14]. ويعتبر روسو أن هوبس هو المفكر الوحيد الذي أدرك أهمية توحيد «رأسي النسر» حين يصبح الدين تابعًا للوحدة السياسية.

لم يؤسس روسو هنا ديانةً قائمة بذاتها بقدر ما اختار على نهج تأليهية

---

(12) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 237-240.

(13) المصدر نفسه، ص 241.

(14) المصدر نفسه.

فلاسفة التنوير الحد الأدنى المطلوب لوجود دين، وربط هذا الحد الأدنى بالدولة. واعتبر ديانة الدولة وعناصرها دين الإنسان ودين المواطن: دين الإنسان كإنسان هو دين الأخلاق البسيط الذي يؤمن بوجود الله، الحياة الآخروية، الثواب على الفضيلة وعقاب الشر، والتسامح الديني (وما هذا إلا صوغ آخر مختفٍ لما سمّيناه مرات عديدة في هذا الكتاب دينَ الفلاسفة والدينَ الطبيعي ودينَ التأليهيين)؛ أما دين المواطن فمنشؤه التاريخي ذلك التطابق بين الدين والانتماء إلى شعب أو دولة، بما في ذلك طقوس هذا الدين وشعائره الوطنية.

الديانة المدنية التي يؤسسها العقد الاجتماعي عند روسو لا تبقي من الديانة التقليدية إلا دين الإنسان الذي لا يتعارض مع المسيحية وغيرها من الديانات التي يرفض أن تعتنقها الدولة. فدين الدولة هذا لا يأبه بالتفاصيل التي تُعنى بها المذاهب. واختلاف الديانات ليس مهمًا بالنسبة إلى هذه الديانة التي يتبنّاها العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة المدنية. الديانة المدنية تتألف من دين الإنسان وعناصر أخرى. وهذه العناصر الأخرى هي غير «الديانات الوطنية» الوثنية القديمة؛ إنها ما يتبقى من «دين المواطن» في الديانة المدنية. وهو «إعلان إيمان مدني خالد يعود لصاحب السيادة أن يضبط بنوده لا على جهة أنها، بالتدقيق، عقائد دينية، بل على أنها شعور بالألفة الاجتماعية (Sociability) التي من دونها لا يمكن للمرء أن يكون مواطنًا صالحًا، ولا رعية من الرعايا المخلصين. ولئن لم يكن في مستطاع صاحب السيادة أن يلزم أيًا من الأشخاص بالتصديق بتلك البنود، ففي مستطاعه أن ينفي إلى خارج الدولة شخصًا، كائنًا من كان، لا يصدق بها: بإمكانه أن ينفيه لا على أنه كافر وإنما على أنه غير قابل للاجتماع، وعاجز عن حب القوانين والعدل بإخلاص، وعن نذر حياته لواجبه إذا دعا الداعي»[15].

هنا يتضح ما يقصده روسو بعدم فصل الدين عن الدولة، فهو لا يقصد فرض دين مثل المسيحية كدين الدولة، بل تحويل مبادئ العقد الاجتماعي ذاته إلى دين مدني، يتضمن أخلاقيات الدين الطبيعي (دين الإنسان) وعلاقة الحب

---

(15) روسو، ص 249.

والولاء لمبادئ العيش المشترك المتفق عليها. الديانة المدنية هنا هي نوع من الوطنية الدستورية، إذا صح التعبير. وهي وطنية قادرة على أن تدعو المواطن إلى التضحية في سبيلها، وهو قابل لأن يستجيب لهذه الدعوة.

هذه العناصر نفسها هي التي نجدها في التأليهية، ونجدها في الفكر الديني لعدد ممن يُسمَّون الآباء المؤسسين في الولايات المتحدة، ليس بسبب روسو بل لانتشار هذا الفكر في القرن الثامن عشر كما سبق أن بيّنا ذلك، وتبنّاها بالتأكيد شخص مثل بنجامين فرانكلين.

بالنسبة إلى روسو، لا دخل لصاحب السيادة بكل ما يتعلق بالآخرة، فعقائد الناس بخصوصها ليست من شأنه. وما يُفترض أن يهمّه هو تلك العقائد الضرورية لحفظ الوطن والمجتمع التي يقوم عليها ذلك القدر من الأخلاق والواجبات التي على معتنقها أن يؤدّيها تجاه غيره.

بعد أن حدّد روسو ما يقصده بالديانة المدنية كإعلان إيماني مدني خالص يعود إلى صاحب السيادة أن يضبط بنوده... وأنها شعور بالألفة الاجتماعية، إلى آخر ما اقتبسناه أعلاه، برز البعد الإقصائي لهذه «الديانة» بعد هذه الفقرة مباشرة بما يبشّر بحلول التخوين والإقصاء محل التكفير، بغضّ النظر عن مقاصد روسو المدنية التنويرية «البريئة»، ورفضه فرض هذه العقيدة المدنية على الناس بالقوة. ولا بد من أن نلاحظ هنا أن روسو يدرك المجازية في مصطلح العقد الاجتماعي، فكلامه هذا يدل على شروطٍ للعقد الاجتماعي مختلفة عن شروط العقود التجارية. فالعقد الاجتماعي لا ينشأ من دون مشاعر الانتماء أو التقديس التي تقود الإنسان إلى التضحية بحياته إذا دعا الأمر. فالإنسان لا يستشهد من أجل مجرد عقد، ولا من أجل علاقة مواطنية حقوقية مجرّدة بالدولة. والوجه الآخر المضاد لذلك هو تكفير/ تخوين من لا ينتمي.

رسب الكثير من هذه المفاهيم في فكر الثورة الأميركية (1776-1783) والفرنسية (1789)، وما زالت تشكل أساسًا لثقافة سياسية سائدة في ما يمكن تسميته الديانة المدنية التي تجمع الدينَ المجردَ هذا إلى الإيمان بمبادئ الجمهورية.

في الانتقال من مستوى مفهوم الدين المدني عند روسو إلى صِيَغِه في الثورة الفرنسية، فإن عبادة الكائن الأسمى التي أعلنها روبسبيير (الذي كان روسويًا بكل تأكيد) كبديل من عبادة العقل هي ذاتها «الدين المدني» إذا أضيفت إليها فضائل الولاء للجمهورية والوطنية الفرنسية. وآمن بها روبسبيير.

في سياق مناقشة فكرة «دين الإنسانية» عند كونت، عرّج جون ستيوارت ميل على مسألة الشعور بالواجب تجاه الوطن والانتماء إليه، مؤكّدًا أن هذا الشعور يتجاوز الفضائل الأخلاقية إلى الدين. وكما تشتق مواقف أخلاقية من الديانات الأخرى يمكن اشتقاق أخلاقيات منه، ومن ضمنها الشعور بالواجب، والتضحية بكل شيء من أجل الوطن كما في حالة سيسرو في مقالته «de officiis». ففي رأي ميل أن «جوهر الدين هو مشاعر قوية تجاه موضوع مثالي متميز بشكل فائق، حيث تتفوق على موضوعات الرغبة الإنسانية الأنانية»[16]. وتطرق ميل إلى مثال روما، وتحديدًا المشاعر الوطنية، وكتب يقول: «كانت روما بالنسبة إلى الشعب الروماني لأجيال عديدة مثلما كان 'يهْوَه' لليهود، لا بل أكثر. لأن الرومان لم يسقطوا في عبادة غير روما كما فعل اليهود مرات عدة، حيث سقطوا في عبادة إله غير 'يهْوَه'»[17]. وفي ما عدا ذلك كان الرومان في رأيه أنانيين من دون صفات أخلاقية ومواهب ذات أهمية، لكنهم استمدوا من الفكرة هذه عظمة للروح تجدها في تاريخهم فحسب، حيث تكون هذه الفكرة التي جلبت لهم إعجابًا لم يستحقوه لولا هذا الشعور الديني تجاه وطنهم[18]. مشكلة ميل أنه حاول الانطلاق من هذا التعريف إلى استنباط إمكانية «دين الإنسانية» (Religion of Humanity) الأوسع الذي يؤدي إلى التزام الإنسان واجبات تجاه الإنسانية لمصلحة الخير ضد الشر، على نسق أنه إذا كان دين الوطنية يصح فلا بد من أن يصح الأوسع. وبذلك لم يفهم في رأينا أن الانتماء الديني والانتماء شبه الديني يكونان إلى جماعة محددة يمكن إعادة إنتاجها في طقوس وشعائر ومن خلال الحياة اليومية أيضًا، أو إلى جماعة متخيلة على الأقل (مثل القومية والأمة

(16) John Stuart Mill, «Utility of Religion,» in: John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism*, Great Books in Philosophy (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), p. 110.

(17) المصدر نفسه، ص 107.

(18) المصدر نفسه.

وغيرها)، وهذا ما لا يتوافر في الإنسانية إلا نظريًا. والنظرية والتفكير النظري لا ينتجان دينًا في رأينا.

أدرك السوسيولوجيون أهمية الدين في اندماج الجماعات البشرية، وجعلها دوركهايم أساس نظريته في الدين، و«الأمر الأبدي في الدين الذي يجعله يتجاوز الرموز العينية التي غلّفت التفكير الديني نفسه»[19]، وإذ أكد دور التجمّعات الشعائرية والطقسية في إعادة إنتاج الجماعة، تساءل: «وما الفرق في هذه الشعائر بين المسيحيين الذين يحتفلون بمواعيد المسيح المقدسة، أو اليهود الذين يحيون ذكرى خروجهم من مصر... أو اجتماع مواطنين يحيون ذكرى نشوء نظام قانوني أو أخلاقي، أو حدث آخر عظيم في حياتهم الوطنية؟»[20]. والحقيقة أن دوركهايم اقتبس في كتابه عن **الأشكال الابتدائية للدين** (1915) من الثورة الفرنسية كدليل على الوحدة بين التجربة الاجتماعية والدينية، واقتبس أيضًا من بعض طقوس الثورة الفرنسية كمثال على قدرة المجتمع على أن يصنع من نفسه أو لنفسه آلهة.

تناول دوركهايم بشكل واضح المأزق الذي تقود إليه شيخوخة الآلهة القديمة وعجزها وعدم نشوء آلهة جديدة[21]، إذ تنشأ محاولات لخلق حماسة مصطنعة لآلهة جديدة. والحقيقة أن الآلهة الجديدة لا تنشأ بهذا الشكل، لكنها تنشأ في النهاية مع النجاح في تشكيل الجماعة الجديدة. وسبق أن تناولنا عبر دوركهايم العلاقة بين الدين وتسامي الجماعة، وتقديسها عبر الدين، وبالتالي إعادة إنتاج الدين والجماعة بواسطة الطقوس والتديّن المشترك والمقدسات المشتركة وغيرها. وأشرنا إلى العلاقة بين هذا البعد المقدّس للجماعة والانتماء إلى الجماعة والأيديولوجيات الجمعية الدنيوية مثل القومية والوطنية وغيرها التي تبني على هذا البعد المقدس والتقديسي للجماعة.

أعاد إرنست غلنر فكرة الديانة المدنية للتداول في الأوساط العلمية

---

(19) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain (Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 2008), p. 427.

(20) المصدر نفسه.

(21) المصدر نفسه.

الإنكليزية في كتابه الفكر والتغيير (1964). ورأى فيه نوعًا من الأيديولوجيا تساعد المجتمع في الانتقال إلى عقد اجتماعي جديد، وغالبًا ما تشمل خليطًا من المعتقدات السابقة. وفي المرحلة التي شهدت استخدام الماركسية في روسيا لصنع ما يمكن اعتباره ديانة وطنية، استُخدمت المصادر اليهودية والمسيحية في الغرب. والنتيجة أن أفكارًا كانت يومًا معرفية أو معتقدات كونية تحوّلت إلى أفكار مكرّسة لجماعة محددة، وهو ما يتناقض مع مضمونها المعرفي أو الإيماني السابق الذي كان إما كونيًا وإما متّجهًا إلى الخلاص الفردي. وأصبح الآن يبرّر قيمًا جماعية وإعادة إنتاج جماعات. كما أنها جُعلت تتسامح مع عبادات في الدولة والوطن وغيرها كانت تُعتبَر في الماضي منافسة. الجديد أن هذه الأفكار في إطار الدين المدني تتسامح مع ما كانت تعتبره وثنيةً في الماضي[22].

في أميركا كتب روبرت بيلّا مقالة معروفة بعنوان «الدين المدني في أميركا» (1967)[23]. وسرعان ما تحولت هذه المقالة إلى مؤسّسٍ لحوار واسع في شأن مصطلح الديانة المدنية والظاهرة ذاتها في الدول الحديثة.

ادعى بيلّا في هذه المقالة أنه إضافة إلى الديانات الممأسسة القائمة نشأت في الولايات المتحدة ديانة مدنية ترى في الشعب الأميركي شعبًا مختارًا، يحمل رسالة سماوية أو مبادئ مستمدة من الله، وأساس هذا المصطلح موجود أصلًا في إعلان الاستقلال (1776)، ويتكرر في خطابات مؤسِّسة تشكّل علامات فارقة مثل خطاب لنكولن في غيتيزبيرغ[24]، وخطاب القسم الذي ألقاه

(22) Ernest Gellner, *Thought and Change*, Nature of Human Society Series (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 123.

(23) Robert N. Bellah, «Civil Religion in America,» *Daedalus*, vol. 96, no. 1 (Winter 1967), pp. 1-21.

وفي الواقع خُصِّص هذا العدد من مجلة الأكاديمية الأميركية للعلوم والآداب لموضوع «الدين في أميركا»، وبرزت فيه هذه المقالة، ويمكن الاستفادة من هذا العدد لموضوعات أخرى متعلقة بالدين في الولايات المتحدة.

(24) يُعتبر لنكولن من رموز الديانة المدنية، لا بسبب دوره في محاربة العبودية فحسب، فهذا الدور ظل فترة طويلة قضية خلافية، وإنما لأنه كان متديّنًا من دون أن يكون عضوًا في كنيسة. وبهذا المعنى جسّد الديانة المدنية بتديّنه ذاته. كما أن موته حوّله إلى شهيد وضحية في منزلة القديسين في =

جون كنيدي في عام 1961. كما ادّعى فيه أن الحرب الأهلية الأميركية كانت مسرحًا لتجدد هذه الديانة عبر التعامل مع إشكاليات الموت و«الولادة من جديد»، أو التجدد الديني. كما أصبحت المقابر الوطنية (National Cemeteries) في غيتيزبيرغ وآرلنغتون، ولا سيما نصب الجنود المجهولين من طرفي الحرب الأهلية، والشعلة الأبدية في المقبرة الأخيرة، أماكنَ تقديس وعبادة لهذه الديانة المدنية.

مع يوم الذكرى، أو يوم الشهيد (Memorial Day)، ويوم الاستقلال في الرابع من تموز/يوليو من كل عام، وكذلك «يوم الشكر» (أو عيد الشكر)[25]، صار لهذه الديانة أعياد ومواسم تُقام فيها طقوس تصل حد المشاركة على مستوى العائلة في بعض الحالات كما في الديانات التقليدية الممأسسة. فعيد الشكر أدخل العائلة في ممارسة طقسية للدين المدني، كما اتّسم الرابع من تموز/يوليو بطقوس ومسيرات على مستوى الجماعة السكانية، في الحي والبلدة.

عاد بيلّا بعد سنوات وطرح تعريفًا أشمل: «الديانة المدنية هي البعد الديني الموجود في حياة كل شعب، ومن خلاله يفسّر تجربته التاريخية من منظور متجاوز للواقع»[26]. وشدّد على اعتبار هذه الديانة المدنية ديانة تستحق الاحترام ولها مقدسات مثل أي دين. كما أن لها وظائف دمج اجتماعي مثل أي دين آخر. و«هذا الدين» يُستخدم في التنشئة الأخلاقية الاجتماعية وفي مواجهة الأزمات[27]. كما أنه يصاب بشروخ وانشقاقات، ويتعرّض لأزمات مثلما شقّت

= الديانات الأخرى. وفي قضية الموت هذه لا يختلف عنه جون كنيدي الذي تحوّل اغتياله، وكذلك البحث المستمر عن قاتله، إلى إحدى أساطير الحياة الثقافية والروحية الأميركية، كما ساهم الإعلام الحديث وهوليوود في تكريس صورته كأيقونة الشاب الأميركي الجميل الناجح وصاحب النيات الحسنة. وساهمت مسألة كونه أول رئيس كاثوليكي في هذا الأمر؛ فكونه كاثوليكيًا يعني تقبله كرئيس لا بالنظر إلى الديانة بالمعنى التقليدي، بل إلى الديانة المدنية المشتركة بينه وبين بقية الأميركيين.

(25) أعلن الرئيس واشنطن يوم الشكر في السنة الأولى لرئاسته، وأن أول يوم شكر سوف يكون في 28 تشرين الثاني/نوفمبر في ظل الدستور.

(26) Bellah, «Civil Religion in America,» p. 3.

(27) المصدر نفسه، ص 12 و19.

حرب فيتنام الديانة المدنية الأميركية بظهور الاختلاف على مثُلِها، إذ جرى تبرير المواقف السياسية المتصارعة بتفسيرات مختلفة لنصوصها المؤسِّسة، كما يفعل سياسيو الشعوب المتدينة حين يبررون مواقفهم المختلفة بالاستناد إلى قراءات مختلفة للنص الديني المرجعي.

إن للديانة المدنية الأميركية في نظر بيلّا نصوصًا مقدسة، وهي إعلان الاستقلال والدستور. ولها أنبياء هم الآباء المؤسسون الذين يُحتذى بأعمالهم وتفسَّر أقوالُهم، وتقتبَس لتبرير مواقف وأفعال، ولها أعياد ومواعيد وأماكن مقدسة ورموز وأيقونات.

نلاحظ أنه قلّما يلقي رئيس أميركي خطابًا لا يذكر فيه الله مرات عدة، وليس هذا المهم، بل إن ما يُذكَر هو الله لا يسوع المسيح أو بولس الرسول أو لوثر أو كالفن. والله هنا هو ليس ضريبة شفهية، بل هو الله الراعي لأميركا، الذي يظللها بنعمته وعدله، هو مصدر الدستور، ومصدر مبادئه الثابتة التي لا تتغير بتغير الأكثرية الشعبية المفارقة في كلِ انتخابات، والتي تجمع بين حقوق الإنسان والعقل والحرية. ذكرُ الله هنا إذًا جديٌّ، وليس مجرد طقس، لكن جدّيته تكمن أيضًا في توحيده المذاهب الدينية المختلفة، وفي أنه مقبول في الديانات والمذاهب كلها. وهذا ما يتناقض مع عادة ذكر الله من رؤساء وزعماء الدول العربية المتعددة الأديان، حين يؤكد الواحد منهم أنه يعني الله كإله المسلمين وحدهم في خطابه الرسمي. فهذه من ناحية غالبًا ما تكون مجرد مراعاة لمشاعر المؤمنين المتدينين لا يرافقها تديّن عميق، ومن ناحية أخرى تقصي مواطنين آخرين ولا تؤسس ديانةً مدنية جامعة.

لم يوافق بيلّا على اعتبار ذكر الله في خطابات الرؤساء مجرد مراعاة لمشاعر المتدينين أو غير المتنوّرين من الجمهور، بل رأى أن لهذا الذكر علاقة بالخطاب السياسي، لكنها علاقة بنيوية وليست مفتعلة، فهو في لب فهم أميركا لذاتها، وله وظيفة اجتماعية سياسية مثل أي دين[28]، لكنها وظيفة مختلفة عما تؤدّيه الديانات التقليدية. هذا إضافة إلى كون ذكر الله في هذه الخطابات لا ينفّر أيًا من أتباع الديانات والطوائف بل يجمعهم.

---

(28) Bellah, «Civil Religion in America,» pp. 2-3.

اقتبس بيلّا من خطاب الرئيس كنيدي الجملة التالية: «لا تأتي حقوق الإنسان كرمًا من الدولة بل من يد الله»[29]. وفعل ذلك لتأكيد أن ما يعتبره الديانة المدنية الأميركية هو مرجعية روحية أو فكرية تضع الله فوق الأمة وتجعله مصدر الدستور. ولا شك في أن المقصود هنا هو تثبيت حقوق الإنسان الدستورية فوق الأغلبية العينية، وفوق إرادة نظام الحكم في لحظة مُعطاة. ولا يختلف هذا كثيرًا عن فهم أن الحقوق مشتقة من حقوق طبيعية أو الحق الطبيعي، لا من الحكام أو إرادة الأغلبية. وسبق أن تطرّق عددٌ من المفكرين إلى العلاقة المباشرة بين الحق الطبيعي في فكر التنوير وفكرة العدالة الإلهية في الديانة المسيحية.

إن ما ميّز جهد بيلّا هذا هو أنه حاول تقديم أنموذج متكامل لمفهوم الديانة المدنية ولم يعلق المفهوم كله بظاهرة واحدة مثل استخدام كلمة الله في خطابات الرؤساء، ولا الطقوس الوطنية وحدها، بل طوّر مفهومًا مركّبًا يشمل الأيديولوجيا الوطنية وعناصر من الديانة المسيحية والتوراة ومفهوم شعب الله المختار ورسالته الكونية والطقوس والشعائر والأماكن والأزمنة الوطنية المقدسة. لكنه بالطبع لم يشرح تطور «كنيسة» أو جماعة دينية منظمة، وهذا من متطلبات الدين عند دوركهايم مثلًا.

أثار طرح بيلّا نقاشًا واسعًا بين علماء الاجتماع الأميركيين. إذ شُغلوا بالمفهوم كثيرًا، وحاولوا مقارنته بالديانات التقليدية القائمة، في حين أن مفهوم الديانة المدنية، في رأيي، غير صالح لتفسير ديانة دائمة، بل يفسّر ظواهر في مراحل محددة، وما هو دائم، في رأيي، منذ العلمنة في الحداثة هو انتقال ممارسة العلاقة بالمطلق والمتجاوز والواحد، بما في ذلك الطقوس التي تُعيد إنتاج الجماعة والانبهار بالمقدس إلى ظواهر علمانية يمكن الجزم بأن أهمها يدخل في إنتاج الهويات الجماعية، ولا سيما الوطنية والقومية، وإنتاج المعنى للفرد أيضًا، ولا سيما معنى الحياة ومعنى الموت.

الممتع أن الأستاذ الجامعي الأميركي بيلّا حاول تحميل الديانة المدنية الأميركية مفهومًا كونيًا متعلّقًا بالحرية. لكن لا بد من أن يُصاب بالصدمة في

---

(29) Bellah, «Civil Religion in America,» p. 4.

كل مرة لأن الديانة المدنية هذه قريبة جدًا من مفهوم القومية، وسرعان ما تتحوّل إلى إعادة إنتاج جماعة وطنية جزئية تحمل قيمًا إقصائية وحتى عدوانية تجاه الآخر[30].

كتب بيلّا كتاب **العهد الذي حُنث به** (*The Broken Covenant*) أو «العهد المنكوث» أو بالترجمة الحرفية «الميثاق المكسور» في أثر أزمة الستينيات والسبعينيات في الولايات المتحدة تحت وطأة انطباع حرب فيتنام وارتفاع معدلات الجريمة والعنف داخليًا، وما يعتبره تراجع الالتزامات الأخلاقية تجاه المجتمع، وصعود قيمة الحرية الفردية ونشدان السعادة الفردية كقيم مركزية في المجتمع على حساب المصلحة العامة، وعلى حساب فهم الحرية الجمهورية كفضيلة أو الحرية لفعل ما هو خير للمصلحة العامة. ولهذا أيضًا، في رأيي، اختار عنوان «العهد المنكوث» أو المنتهك. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الحرية تعني الحرية في المساهمة في الخير العام، بمعنى تطابق الحرية مع الفضيلة في ذلك التقاطع الذي يشرحه الكتاب بين الأخلاق البروتستانتية الـ «بيوريتانية» (الطهرانية) والأخلاق الرومانية (نسبة إلى ما اعتبره المؤسسون ومفكرو التنوير فضائلَ روما القديمة). هذا التقاطع هو ما يمكن تسميته الفضائل الجمهورية لدى الآباء المؤسسين والنخبة المؤسسة للولايات المتحدة؛ إذ تشكّلت مصادر الديانة المدنية الأميركية من المذاهب البروتستانتية، ولا سيما طهرانية المهاجرين الأوائل، ومن ميل النخب السياسية المؤسسة إلى صوغ الفضائل الرومانية مثل آباء الثورة الفرنسية.

إن النفعية السائدة في الحياة الرأسمالية في رأي بيلّا لا تغطي الفهم الأميركي للدين والأخلاق. فقد شملت الفضيلةُ التي قام عليها المجتمع الأميركي عند الاستقلال وتأسيس الدولة الأخلاقَ والمصالح العامة والحاجات الدينية، وفُهمت الحرية الفردية في إطارها. وهو يدعو إلى إحياء دين مدني كهذا لأن النفعية والعقلانية لا تكفيان، والعلم ليس الطريق الوحيدة إلى الحقيقة،

---

(30) لمناقشة موضوع تميز مفهوم بيلّا، وإمكانية استخدامه في التحليل التاريخي، وحدود المفهوم في الوقت عينه، انظر: John F. Wilson, «A Historian's Approach to Civil Religion,» in: Donald G. Jones and Russell E. Richey, eds., *American Civil Religion* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1990), p. 136.

وإذا لم يتحقق ذلك فلا شكَّ لديه في تحلل المجتمع الأميركي وانهياره. ومرّت الولايات المتحدة بامتحانات كبرى، أهمها مرحلة إنشاء الدولة وإعلان الاستقلال ومرحلة الحرب الأهلية، وكانت الديانة المدنية هي عامل التماسك الرئيس، وهو يتساءل عن دورها إزاء التحديات التي طرحها القرن العشرون في شأن العلاقة بين العدالة واستقرار النظام وهيمنته خارج البلاد وداخلها.

ثمة سهولة في تأليف أساطير المنشأ في هذه الديانة المدنية الأميركية. فأميركا هي أمّة أسّست في تاريخ محدد هو 4 تموز/يوليو 1776. لذلك تنسب إلى إعلان الاستقلال أهمية استثنائية في تاريخها، لأنه نوع من شهادة الميلاد. إضافة إلى ذلك، في الفكر الغربي يكاد يتطابق أصل أميركا مع الأصل (بـأل التعريف)، بمعنى التطابق مع الحالة الطبيعية التي كتب عنها منظرو العقد الاجتماعي. وبالنسبة إلى أمثال جون لوك في البدء كان العالم كله أميركا[31] ما قبل استيطانها من الأوروبيين. وكما هو معلوم، اعتبر لوك الحالة الطبيعية حالةً من السلام والخير والشراكة الاجتماعية والعون المتبادل، لا كحالة وحشية.

يستخدم مؤرخون وعلماء اجتماع آخرون عظة (خطبة دينية) جون ونثروب (John Winthrop) على متن السفينة «ماي فلاور» التي حملته ومهاجرين آخرين في عام 1630 إلى شاطئ خليج ماساشوستس كنص تأسيسي لشرح مقومات محددة أو أسس معينة: أولًا الفضيلة الطهرانية التي تشكّل أساس مجتمع المهاجرين، وثانيًا الاستخدام المكثّف للتشبيهات من العهد القديم. وكان عنوان العظة «أنموذج للإحسان المسيحي»، وفيها طرح كما يبدو أول مرة التشبيه التوراتي مدينة على جبل في وصف نظرة الأميركيين إلى أنفسهم كشعب مختار صاحب رسالة: «يجب أن نكون مدينة على جبل ونورًا للأغيار وستكون أنظار العالم كله موجّهة إلينا»[32].

في هذه الخطبة شبّه وينثروب عبور المحيط الأطلسي بعبور العبرانيين

---

(31) John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro, Rethinking the Western Tradition (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003), p. 49.

(32) Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (New York: Seabury Press, 1975), p. 15.

البحر الأحمر عند الخروج من مصر أو عبور الأردن بحسب التوراة؛ واعتبر الهجرة نوعًا من التحرر من نير العبودية كما في حالة خروج العبرانيين من مصر، وشبّه أميركا بأرض الميعاد. وعلى نهج الطهرانيين ميّز ونثروب بين أخلاق المسيحية القائمة على الإحسان من جهة، والأخلاق الدنيوية القائمة على عبادة اللذة برأيه من جهة أخرى، وهي الفرق بين أخلاق «بابل» وأخلاق «أورشليم الجديدة». ويقترب ذلك كثيرًا من الإرث الذي تركه القديس أوغسطين الذي ميّز بين مبدأ مدينة الله (Caritas الإحسان وفعل الخير) ومبدأ المدينة الأرضية أو الدنيوية (Cupiditas الرغبات المادية والطمع). لكن لا أوغسطين ولا سفر «الرؤيا» نفسه (أقصد رؤيا يوحنا اللاهوتي) اعتبرا أورشليم الجديدة جماعة سياسية حقيقية في التاريخ الفعلي. ومدينة الله عند أوغسطين أيضًا ليست الكنيسة، وبالنسبة إليه حتى الكنيسة كانت ظلًا للمدينة السماوية وليست المدينة السماوية ذاتها. فمواطنو المدينة الإلهية اختلطوا بمواطني المدينة الأرضية. وقسم من الأشرار موجود في الكنيسة، أما مواطنو الكنيسة الإلهية فيعيشون جميعًا على الأرض في الكيانات الاجتماعية السياسية القائمة[33]. وعدّ أوغسطين هذه الأخيرة (أي الدول) نتيجة مترتبة عن مجتمع الخطايا البشري، وعقابًا عليها في آن واحد. والدولة عنده ضرورية في تنظيم أي مجتمع خاطئ[34]. أما ونثروب فاعتبر المجتمع المسيحي الذي يريده في المستعمرة مقدّمةً، أو مدخلًا لمدينة الله، لأنه كان بمعنى ما يتمثل دور موسى كرجل دين وقائد سياسي لجماعة في الطريق إلى أرض الميعاد.

حتى مدينة كالفن الإلهية على الأرض في جنيف كانت بنظر كالفن رائدًا أو نذيرًا أو بشيرًا للمدينة السماوية، ولم تكن هي ذاتها مدينة سماوية. وهذه الرؤية الكالفنية هي ما حمله الطهرانيون معهم إلى أميركا، لكن الـ «باثوس» الاستيطاني والدوافع الدينية القوية تحوّلها إلى رؤيا. وعرفت المستوطنات الأميركية صحوات دينية متكررة وموجات من التبشير والتجدد الديني، كما في حالة الصحوة الدينية الكبرى في أربعينيات القرن الثامن عشر في أميركا

(33) Augustine, *The City of God: Against the Pagans,* Edited by R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), book 13, chap. 47, p. 694.

(34) Augustine, book XIZ, chap. 6, pp. 626-627.

واجتاحت المستعمرات كلها وبرز فيها أمثال الثيولوجي الأميركي الشهير جون إدواردز (John Edwards) (1703-1758) الذي دعا إلى التجدد أو تجديد الإيمان الداخلي الروحاني[35].

في مقابل هذه الرموز الدينية التوراتية، لم تكن الرموز غير التوراتية التي استخدمها الآباء المؤسسون مستمدة من التاريخ الإنكليزي الذي يفترض أنهم تحدروا منه، بل من تاريخ الإمبراطورية الرومانية. فقد أدت روما بتنظيمها العقلاني وفكرة الحرية للمواطن الروماني دورًا كبيرًا في فكر مثقفي التنوير في أوروبا وأميركا عند من يسمون الآباء المؤسسين.

كما بيّنا في المجلد الأول من هذا الجزء من الكتاب، انشغل السياسيون منذ عصر النهضة وحتى التنوير بمحاولة فهم عظمة روما وأفولها. ولا شكَّ في أن معرفتهم اللغة اللاتينية، وهي لغة الكنيسة، سهّلت تعرّفهم إلى ثقافة روما القديمة وأدبها. وهي المعرفة التي تحوّلت إلى أساس لنقد الكنيسة نفسها. اعتبر مونتسكيو حرية المواطن أساس صعود روما، ورأى أن أفول روما بدأ بخسارة حريتها. هذه الأفكار انتقلت إلى نخب المستعمرات الذين قادوا حركة تأسيس الولايات المتحدة؛ ففضلًا عن هندسة واشنطن المعمارية التي حاكت روما، خذ مثلًا تسميات مؤسسات الدولة الجديدة Senate, President, Congress, Republic. إن هذه التسميات التي تعتبر اليوم تسميات أميركية مفروغًا منها هي في الواقع أسماء مستعارة من روما القديمة لم تعرفها الإنكليزية من قبل، أما المؤسسات الإنكليزية والبريطانية الموازية فلم تحمل مثل هذه الأسماء. وفي فرنسا الثورية جرت أيضًا أمور شبيهة على مستوى التسميات والتخطيط المعماري وغير ذلك. وهكذا أيضًا، بناء على التاريخ ذاته، أصبح مبدأ الجمهورية، وهو مبدأ الفضيلة[36] باستعارة من مونتسكيو، أو ما نسميه اليوم بالمناقب أو الفضائل

---

(35) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 20.

(36) اعتبر مونتسكيو الفضيلة مبدأ ضروريًا تقوم عليه علاقة الناس بالقوانين في الديمقراطية أو الحكومة الشعبية أو الجمهورية... وهي ترد في نصه كمترادفات. ولا تحتاج الملكية والأرستقراطية هاتان إلى المبدأ بقدر ما تحتاج إليه الأنظمة التي تقوم على الحرية. فالحرية ومبدأ الفضيلة لا بد من أن يتلازما في إقامة النظام الصالح في حالة الجمهوريات. انظر: Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (New York: Cambridge University Press, 2011), chap. 3, pp. 22-24.

الجمهورية، المثالَ الأعلى لإعلان الاستقلال والدستور. والحرية هنا هي حرية للعمل من أجل الجماعة في إطار هذه الفضائل الجمهورية.

لكن على الرغم من أهمية الدور الذي قامت به صورة روما في تشكيل الفكر والثقافة الجمهوريين، ثبت في النهاية أن الثقافة اللاتينية بقيت ثقافة نخبة، ولم تتمكن من منافسة الثقافة الدينية الإنجيلية والتوراتية في أوساط عامة الشعب والفلاحين والمزارعين الذين نشأوا على الكنائس الإنجيلية والبروتستانتية. وفي النهاية احتلت نصوص التوراة اليهودية مكانة مهمة تفوق أهميتها التي كانت قائمة في بروتستانتية أوروبا، وذلك نتيجة أصول هذا التقليد في الكنيسة الأنغليكانية ذاتها، ولعدم تضمّن الإنجيل مبادئ منظمة للحياة في المستعمرات، ونتيجة جاذبية ثقافة التوراة ومصطلحاتها في الفهم الذاتي لشعب الله والاستيطان والأرض العذراء والبحث عن تبريرات الإبادة وإحلال شعب مكان آخر في التعامل مع السكان الأصليين. لذلك اضطر حتى الآباء المؤسسون الذين لم يستخدموا من الدين سوى كلمة الله (وحتى هذه استخدمت بالمعنى الربوبي لله) إلى استخدام أوصاف من التوراة في تشبيه الهجرة إلى أميركا[37].

في ثورة الاستقلال الأميركية اجتمعت مبادئ الطهرانية المسيحية من جهة ومبادئ جمهورية مونتسكيو، أي الفضيلة المتأثرة بالثقافة الرومانية من جهة أخرى. لذلك اتخذ الصراع اللاحق على نمط الحياة الأميركي بين المصلحة الفردية من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، شكلَ صراعٍ بين النفعية من جهة، والتقاليد الدينية والفلسفية من جهة أخرى.

لذلك غالبًا ما استخدمت النصوص الدينية في نقد الميْل إلى تفسير الحرية كتحلل أخلاقي، وكذلك نقد الميل إلى تفسير «نشدان السعادة» الوارد في إعلان الاستقلال الأميركي كنفعية ذاتية مطلقة. ولهذه الأسباب نفسها سُمِعت في الأوساط الدينية انتقادات ضد فكرة العقد الاجتماعي نفسها التي تتضمن دوافع الأفراد للعقد الاجتماعي كدوافع نفعية مصلحية صِرف. وانتشر الوعظ

---

(37) Montesquieu, p. 24.

التوبيخي التقريعي ضد نمط الحياة المادي. ويمكن العودة إلى مواقف لاهوتية جذرية تؤسس هذا الموقف الديني في مراحل مبكرة. ففي عام 1774 مثلًا شبّه الواعظ الكالفني نثانيل نايلز (Nathaniel Niles) فكرة أن الحكومة تنشأ من تعاقد للدفاع عن الملكية الخاصة بأنها معيار يصلح للقراصنة وعصابات اللصوص ليعيشوا في نوع من الوحدة بينهم. كان هذا نقده للوك في كتابه أطروحتان في شأن الحرية، وتابع قائلًا إنّ الله هو من يجمع البشر في المجتمع وهذا ما يؤسس لمصلحتهم العظمى[38].

إن أساس التدين الأميركي البروتستانتي هو التجدد (Rebirth, New birth) أو تجديد الاعتناق الديني أو الهداية (Conversion). وإذا لم تقد هذه الهداية المتجددة الشخصية إلى عهد أو ميثاق (Covenant)، بمعنى مبادئ دينية وأخلاقية متفق عليها، تتحوّل إلى حماسة دينية، وتطرّف وغلو وقسوة باسم الدين.

كذلك الثورة التي لا تقود إلى دستور، والمقصود دستور ممارَس وليس مكتوبًا فحسب، سرعان ما تتحول إلى استبداد جديد، «استبداد» الفوضى أو استبداد شخص أو حزب باسم الشرعية الثورية. والحقيقة أن الثورة الأميركية تميزت بين الثورات بأنها توصّلت مبكرًا إلى دستور ممارس، وساهم في رأينا في ذلك بُعدُ نظر النخبة المؤسسة، وتوفّر عنصر الديانة المدنية التي تجمع الناس على مبادئ دستورية تصبح نوعًا من المبادئ الوطنية المفروغ منها. والمهم أن هذه الديانة المدنية تمكّنت من احتواء الحماسة الدينية ذاتها وتأطيرها في ظل مبادئ الدستور على الرغم من الخضات المتكررة التي أدت إليها موجات الصحوات الدينية.

بدأ التعامل مع الذات الأميركية كشعب مختار باستعارة مبكرة لتشبيه شعب الله المختار من التوراة في الحياة الثقافية والسياسية الأميركية؛ إذ كتب هيرمان ملفيل (Herman Melville) (1819-1891)، أحد أهم كتّاب أميركا في

(38) Alan Heimert, *Religion and the American Mind, from the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), pp. 517-521, Quoted by: Bellah, *The Broken Covenant*, p. 31.

تاريخها: «نحن الأميركيين شعب الله المختار وإسرائيل عصرنا، خرجنا من العبودية كما خرج شعب إسرائيل»[39].

اعتقد ملفيل أن ما هو خير لأميركا خيرٌ للعالم، وهذا متابعةٌ لفكرة جون ونثروب أيضًا عن شعب الله المختار. ولا شك في أن العقل الأميركي القومي، إذا صح التعبير، من القرن العشرين الذي رأى في القرن العشرين قرنًا أميركيًا، كان مقتنعًا تمامًا بفكرة أن للولايات المتحدة رسالة تاريخية، وأن الشعب الأميركي هو شعب الله المختار وما هو خير لأميركا خير للعالم. ومن هنا تسمية القرن العشرين بالقرن الأميركي عند هنري لوتشي (Henry Luce)[40].

استخدم مصطلح الشعب المختار (Chosen People) بكثافة من الكتّاب والوعّاظ والمستعمرين في القرن السابع عشر. تضمنت هذه الرؤية لشعب الله المختار تبرير الإبادة والقتل ضد السكان الأصليين واستعباد الأفارقة. لكن كما أن التوراة قدّمت الخطاب الثيولوجي الذي يبرر الإبادة والعبودية، كذلك بدأ النضال ضد الإبادة والعبودية بحركات دينية تفسر مفاهيم الإيمان والدين والاختيار تفسيرًا مناقضًا للتفسير السائد. فقد بدأ الكويكرز النضال ضد عبودية الأفارقة في أميركا قبل الثورة[41]، ومع اندلاع الثورة شاركهم في ذلك الإنجيليون. لكن الصراع ظل في المجمل صراعًا على صورة المجتمع الأبيض وشكله. وجرى التعامل مع سكان أميركا الأصليين، سواء أكانوا في نظر المستعمرين وحوشًا يجب إبادتهم أم صورة عن الإنسان البدائي النبيل،

---

(39) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 38, and Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation; the Idea of America's Millennial Role* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 156-157.

(40) أهم ناشر في الصحافة الأميركية في القرن العشرين، أسس مجلات تايم ولايف وفورتشن وسبورتس إلستريتد. وفي مقالة له في مجلة لايف في عام 1941 كتب أن القرن العشرين يجب أن يكون القرن الأميركي لأن أميركا يفترض أن تهيمن بثقافتها وقيمها على العالم. ومن هنا فعندما أسس المحافظون الجدد بعد عهد ريغان مؤسسة سمّوها «مشروع القرن الأميركي الجديد» برئاسة وليام كريستول وروبرت كاجان، كان ذلك استنادًا إلى تلك التسمية للقرن العشرين باعتباره «القرن الأميركي».

(41) قبل ذلك ساهم موقف الكنائس في بريطانيا في تحرير العبيد ومنع الاتجار بهم في عام 1807، ومنع تجارة العبيد في المستعمرات البريطانية في عام 1823. وساهمت الكنائس مساهمة فاعلة في التوصل إلى مثل هذه التحريمات الرسمية.

كتفصيل في رؤية الإنسان الأوروبي المستعمر لذاته، وفي رؤيته لمجتمعه، ولم يجر التعامل معه كصاحب رؤية للعالم أو صاحب حلم خاص به.

في كتابه الفكرة القومية (*The Idea of Nationalism*)، يقتبس هانس كون من عظة كاهنٍ من ماساشوستس في عام 1799، وهي مرحلة الآباء المؤسسين الذي أكثروا من ذكر إله إسرائيل: «غالبًا ما لوحظ أن شعب الولايات المتحدة يوازي إسرائيل القديمة أكثر من أي شعب آخر. لذلك فإن 'إسرائيلنا الأميركية' (Our American Israel) هو مصطلح يعتبره العقل السليم صحيحًا وفي مكانه»[42].

جمعت الديانة المدنية الأميركية بحسب الباحثة كاثرين ألبانيز بين فكر التنوير الذي تأثّر به الآباء المؤسسون وغيرهم من مثقفي المرحلة الأولى من تأسيس الولايات المتحدة من جهة، والرموز العبرية التي أنتجتها الكنائس الطهرانية (البيوريتانية) من جهة أخرى. وجمعت هذه الأخيرة بين رؤية الكنائس كتنظيم طوعي شبه اتحادي أو ميثاقي[43] لنخبة مختارة من المؤمنين، والرموز التوراتية. نظر هؤلاء إلى هجرتهم إلى أميركا بأدوات مخيّلتهم الدينية. ومن هذا المنظور وبهذه الأدوات بدا أنهم خرجوا من العبودية في أوروبا (مصر) عبر الأطلسي (البحر الأحمر) إلى الحرية في القارة الجديدة (أرض الميعاد)، لتشكل هناك دولة حرة مقارنة بالدول الأوروبية (مدينة على جبل، نور للأغيار). كما أنهم صاغوا عذاباتهم وآلامهم في الهجرات الغزيرة الضحايا بآلام شعب إسرائيل، من جهة، وبضمير مسيحي معذّب من خطايا ارتُكبت في الماضي[44].

تطوّرت هذه الثيولوجيا لاحقًا لتخلط بين إرادة الله والشعب المختار،

---

(42) Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, with a New Introduction by Craig Calhoun (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2005), p. 665, footnote 16.

(43) يميّز اللاهوت الميثاقي (Covenant Theology) الفكر الكنائسي الطهراني. ولا شك في أن التعبير نفسه مشتق من الميثاق أو العهد في اللاهوت اليهودي، ومن هنا تعابير العهد القديم والعهد الجديد في التصنيف المسيحي للكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. فالتوراة هي عهد، أو ميثاق قديم بين الله وشعبه. لكن الكنيسة كميثاق هي ميثاق بين المؤمنين ومع الله من طرف واحد، لأن الله في الطهرانية لا يعِدُ أحدًا بشيء.

(44) Catherine L. Albanese, *America, Religions, and Religion*, 3rd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Pub., 1999), p. 439.

والقانون الطبيعي والحقوق والحريات. هذه الثيولوجيا تحولت إلى أحد أهم مصادر الديانة المدنية الأميركية، لتصبح الحروب التي تخوضها أميركا حروبًا خلاصية دينية ومن أجل الحرية في آن واحد؛ إذ جرى التعامل مع حرب الاستقلال باعتبارها حربًا مقدسة (Holy War) ضد قوى الشر، وكذلك مع حرب 1812 في تكساس. وفي الحرب الأهلية وصفت أناشيد الشمال، ولاسيما نشيد المعركة الجمهوري (The Battle Hymn of the Republic)، الحرب والقوات التي تخوضها بأنها قوى الخير وجيوش الله، ووصفت الجنوب بأنه شر شيطاني. وفي هذه الحرب بدأت أيضًا تقاليد تقديس الآباء المؤسسين للأمة، وتقديس نصوصهم[45]. ثمّة أسباب اقتصادية سياسية للحرب الأهلية في أميركا، لكن من دون الدوافع الدينية والثقافية لا يمكن فهم هذه الحرب وما تلاها من تجدد روحي وديني حوّل الحرب ولنكولن إلى معلم ورمز روحيين في التاريخ الأميركي يأتي في أهميته بعد معالم ورموز مثل إعلان الاستقلال والآباء المؤسسين. وما أهزوجة المعركة لقوات الشمال المستقاة بأغلبية تعابيرها من الإنجيل وتحديدًا من سفر «رؤيا يوحنا اللاهوتي» بنزعته الخلاصية المكثّفة، سوى تعبير عن ذلك.

في بداية تأسيس الولايات المتحدة استخدم واشنطن وآدمز وجفرسون وماديسون مصطلحات تأليهية عند وضع الطقوس القومية، فقلّما استخدموا مصطلحات توراتية. واستعاروا كلمة الله فحسب من الديانة المسيحية، وفي ما عدا ذلك استخدموا تعابير مثل: العناية، الكائن الأعظم، الكائن الأسمى. لكن هذه اللغة لم تدفئ قلبَ أي متدين أميركي، وكان لا بدَّ في النهاية من العودة إلى التشبيهات والتعابير القائمة من مفردات المخيال الشعبي الديني الذي يعج بمفردات الثيولوجيا الإنجيلية الخلاصية.

بصفته تلميذًا لمونتسكيو، اعتقد دي توكفيل أنه حيث يعمل الضبط الديني الداخلي لا تبرز حاجة إلى القسر بواسطة الدولة، لكنه كان يعرف أيضًا أن الدين في الولايات المتحدة يعمل على غير ما اعتقد به فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا. فالدين في الولايات المتحدة لا يقوم على هرمية من الكهنة يحتكرون

(45) Albanese, pp. 450-451.

أسرار القداس والشعائر الدينية. الدين نفسه كان ديمقراطيًا وجمهوريًا يترك حقائق العالم الآخر للحكم الفردي الخاص. ما لم يره دي توكفيل في رأي بيلّا هو أنه من أجل الحفاظ على تأثير الدين في الحياة الوطنية الأميركية لم تكن العقيدة هي الأساس، بل موجات الإحياء الديني المكثف والمباشر والشخصي (Revivalism)[46]، أو ما سميناه التجربة الدينية الشخصية.

من السهل على مثقفي القرن العشرين الاعتقاد أن الدين هو أيديولوجيا بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح، أي تبرير وإسناد للنظام القائم بدلًا من أن يكون مثالًا أعلى ينفيه. مثل هذا التحليل لا يمكن تطبيقه على التاريخ الأميركي، ولاسيما في القرن التاسع عشر، ودفعت حركات الإحياء الدينية مرة بعد أخرى في اتجاه التغيير والإصلاح الاجتماعي[47]. وعلى سبيل المثال ينطبق هذا على الحملات الكبرى ضد العبودية في الولايات المتحدة. فكما أسلفنا كان الكويكرز، كفرقة دينية، أول من أطلق الحملة على العبودية. وتكثفت الدعاية ضد العبودية بشكل أكبر بعد عام 1830 في أوساط المعمدانيين في نيوإنغلند وغيرها من المناطق الشمالية.

لكن كما هو معروف كانت الحركة المعادية للعبودية نوعًا من الدراما في روح الرجل الأبيض. ولم يتغير الكثير بالنسبة إلى العبيد لفترة طويلة كما بدت الحرب الأهلية بين الرجال البيض وأحزابهم وأحلامهم المختلفة، أما السود وأحلامهم وتطلّعاتهم فكانت مهمّشة طوال الحرب.

في أي حال من المفيد أن نؤكد هنا أن حركات إحياء ديني واسعة سبقت الحرب الأهلية في العقد السابع من القرن التاسع عشر، والثورة الأميركية في العقد الثامن من القرن الثامن عشر. وانتشرت حركات امتلاء ديني أو روحي أدّت إلى رؤية النقص أو عدم الكمال في الواقع السياسي، فأسست فعلًا ثوريًا، ودفعت أيضًا إلى فعل اجتماعي سياسي أسس بدوره دساتيرَ أو إصلاحاتٍ دستورية ذات طابع علماني تمامًا.

---

(46) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 48.

(47) المصدر نفسه، ص 48.

في المقابل انتشر الوعي الوضعي الليبرالي القائم على تقاليد مستمدة من بيكون ونيوتن وجون لوك في الاعتماد على التجربة الحسية والتحليل العقلي. وترافق ذلك مع صعود المبادرة الاقتصادية وقطاع الصناعة والأعمال إلى أن تجاوزت قيمةُ نشدان السعادة بواسطة النجاح المالي والاقتصادي الفضيلةَ الجمهورية التي كان الآباء المؤسسون حريصين عليها، والتي لم تشمل جمع المال كفضيلة. وسرعان ما تعدّل التدين أيضًا ليقبل النجاحَ كمقياس روحي جديد في الحياة الأميركية، وهو ما يناقض النزعة الطهرانية القديمة في التمييز بين الإيمان الديني وجمع المال وتشديدها على العمل الشاق كوسيلة وكهدف بحد ذاته. ووُجِد دائمًا منظّرون دينيون يعتبرون جمع الثروة خيرًا إذا كانت في سبيل هدف خير[48].

يقول بيلّا إنّ ربة البيت في الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر أصبحت محور انتقال الحياة الدينية والتقاليد داخل العائلة، واحتلّت مكان الكهنوت بالنسبة إلى الرجل الذي يبحث عن النجاح. ويرى أن الشعور بالذنب تجاه المرأة التي تمثّل الأخلاق في المنزل هو من أعظم المحركات لعمل الرجل الأميركي في التاريخ. وهذا ما يعبّر عنه الأدب في القرن التاسع عشر، ولاحقًا السينما الأميركية في القرن العشرين التي تصوّر المرأة صاحبة الأخلاق التي تنتظر زوجها الذي يجب أن يعود إليها ناجحًا[49] كي لا يعاني تأنيب الضمير. وما لبث النجاح نفسه أن أصبح يثير مشاعر القدسية وأصبح الناجحون رموزًا «روحية» أو «معبودي الجماهير» الذين يثيرون الهستيريا الشعبية. وتحوّلت طقوس المنافسة في أمور عدة مثل المال والرياضة والنجاح المالي والفني إلى ما يشبه الطقوس الدينية.

مثلما تتكرر صناعة الديانة المدنية، سواء أكانت بصيغة الحرية الفردية أم الفضائل الجمهورية أم ربط كليهما بالخلاص، ونهاية العالم، ورسالة أميركا الخالدة، وفعل الأميركي لإنقاذ العالم في صناعة الأفلام الأميركية، كذلك تتكرر صورة ربة المنزل حافظة الأخلاق وضمير الرجل، في أفلام العائلة

---

(48) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 75.

(49) المصدر نفسه، ص 80-85.

الأميركية من هوليوود ووِرلد ديزني وغيرهما. فصناعة الصورة والمشهد الدرامي هي من أدوات إعادة إنتاج الديانة المدنية الأميركية وترويج قيمها. وغالبًا ما تُضاف إليها عناصر متغيرة بموجب تغيرات المجتمع الأميركي مثل منح دور لليهودي أو الأميركي من أصل أفريقي في فعل الخير، أو منح ذلك لبطلات نساء حديثًا... ومنح دور الشر والخطر للشرير المناوب العدو الحالي للأمة الأميركية، مثل الياباني، فالروسي والصيني، ثم أخيرًا العربي والمسلم.

في مقابل الحرية الفردية ونشدان السعادة ازدادت قوة تيار وصائي قوي قائم في حركات الإحياء الديني بشكل عام، ويدفعها إلى تبني المنطق التالي: إذا لم تكن لدى الإنسان ضوابط دينية داخلية لسلوكياته، فإن من حق المجتمع أن يفرض عليه هذه الضوابط. في هذه الحالة تأخذ حركات دينية طوعية على عاتقها فرض مثل هذه الأمور. وحصل ذلك كثيرًا في الولايات المتحدة لكن أشكاله البارزة ليست الأساس، بل إن الأساس هو أشكاله المضمرة المستمرة بالضغط على الدولة للقيام بهذا الدور. فبدأ حظر شرب الكحول في الولايات المتحدة الذي جرى في عام 1919 بعد ضغط حركات دينية من هذا النوع. وهذا النوع من الحركات يقسم المجتمع إلى مؤمنين وآثمين، ولا يكتفي بالانفصال عن الآثمين بل يطالب بفرض ضوابط على سلوكهم. وعلى الرغم من كون الدين المسيحي دينًا عالميًا يتحدث عن خلاص الإنسان كإنسان بواسطة يسوع المسيح وعن مساواة الناس في الروح القدس، إلا أن هذه النزعة قد تترجم إلى إسقاط الإثم (الخطايا) على الآخر المختلف في كل مرحلة ليبرِّر التمييز العنصري غير المبرَّر في الدين المسيحي، مثل أن تجسد الخطايا أنواع سلوك آثم في السكان الأصليين، وفي الأفارقة السود أو في المرأة، وغير ذلك من الأمور. فالدين بحد ذاته لا يبرر تمييزًا عرقيًا بين البشر، ولا بد من إسقاط تخيلات الشر والإثم عليهم لتبرير التعامل معهم كمن يستحق الوصاية أو الضبط والعقوبة. كما أن هذا الشعور المكثّف بصدق الطريق والنيات والأهداف وبأن الإنسان ينتمي إلى جماعة أصحاب الحق أو الإيمان القويم أو غيرها، يؤدي إلى نقاء الضمير في أثناء الحرب أو القتل أو ارتكاب المجازر ضد من تتجسّد بهم الآثام، سواء عند إبادة قرى بكاملها في فيتنام، أو إلقاء قنبلة نووية على مدن يابانية. لهذا يمكن القول إن في الشعور القوي بالإيمان وحتى في التقشفية الصلبة بُعدًا آخر قاسيًا ومظلمًا.

بالطبع جاءت ردة الفعل على ذلك في ما بعد في تجسيد الخير والروحانية والطيبة والنقاء في الآخر الأسود والهندي والأفريقي، ولا سيما في ردة الفعل على أزمات المجتمع الرأسمالي وماديته وفردانيته عند شباب الطبقات الوسطى الذين تمرّدوا عليه في ستينيات القرن الماضي. وتضمّن التمرد وما رسب منه حتى اليوم في الثقافة السائدة نفورًا من الثقافة الجماهيرية التي تُعتبر ملازمًا لا مجال لتجنّبه للمجتمع الصناعي لمصلحة علاقات حميمية وشخصية وأهلية، وأصبحت الجماعة الحميمية (Community) كلمةً ساحرةً في الثقافة الغربية. ويعود قسم كبير من السحر المنسوب إلى الشرق في الثقافة الغربية المعاصرة بالتصور كأنه ما زال يحتفظ بالجماعة الأهلية.

من ناحية أخرى فشلت الاشتراكية في المجتمع الأميركي لأنها توافقت مع المادية والإلحاد من جهة، وباعتبارها منافية للحرية الفردية من جهة أخرى، أي يكاد الدين والمبادرة الفردية والحرية الفردية تشكل أمرًا واحدًا في الولايات المتحدة[50]، أي مركّبات في ما يمكن اعتباره ديانة مدنية أميركية. ولا شك في أن الاستيطان وإمكانية التوسع غربًا، وتملّك أراضٍ شاسعة هي في الوقت عينه من أهم عوامل تنفيس الصراع الطبقي، وعدم نشوء فكر معادٍ للرأسمالية في أميركا الشمالية.

ختم بيلّا كتابه عن الميثاق الذي حُنث به بالقول إن الدين المدني في أميركا اليوم هو قشرة فارغة، فمنذ البداية كان عهدًا خارجيًا. والعهود الخارجية ضرورية والقانون الخارجي ضروري ما دام الناس ليسوا ملائكة. لكن في الجمهوريات لا يكفي الميثاق الخارجي الشكلي، فمن طبيعة الجمهوريات وجوب أن يحبها المواطنون لا أن يطيعوها فحسب. ويجب أن يتحول الميثاق الخارجي إلى ميثاق داخلي[51]، أي إنه يجب أن يصبح ذا معنى في نفوس حامليه. «لا أحد غيّر أمة عظيمة من دون التوجه إلى روحها وتحفيز مثاليتها الوطنية، كما اكتشف ذلك حتى الذين يسمون أنفسهم الماديين. الثقافة هي مفتاح الثورة، والدين هو مفتاح الثقافة. إذا ربحنا الصراع السياسي لن نعرف

---

(50) Bellah, *The Broken Covenant*, pp. 112-138.

(51) المصدر نفسه، ص 142.

ماذا نريد إلا إذا كانت لدينا رؤيا جديدة للإنسان، رؤية جديدة لتنظيم الحرية، أي دستور الحرية. من دون هذا يصبح النصر السياسي عديم المعنى حتى حيث بالإمكان تحصيله كما لن تكون له نتائج دائمة»[52].

كتب عالما الاجتماع داميراث وهاموند أن إله الجمهورية ليس نفسه إله الديانات التوحيدية، فهو ليس مهتمًا بالخلاص والمحبة بقدر ما هو مهتم بالقانون والنظام. وهو في نظر الأميركيين مهتم بالتاريخ الأميركي والشعب الأميركي بشكل خاص[53]، وكأن الأميركيين هم شعبه، أو شعب الله المختار. وهذا انطباع صحيح، لكننا نحن نختلف معهما في «تفصيل» مهم. فهو نفسه في المجتمعات التي طوّرت ديانة توحيدية، لكنه يظهر بوظائفه هذه في الطقوس الجمهورية حيث تظهر محبته ورعايته وغضبه، ويشبه بذلك إله إسرائيل التوراتي، ويظهر بوظائفه الأخرى في الكنيسة. وصحيح أن مفهوم الله هنا قريب من «إله» التأليهية الذي سبق أن تطرّقنا إليه، لكنه يتميز منه بأنه ليس «الإله صانع الساعات» (Watchmaker God) الذي خلق الكون مثل ساعة وكان يكفي أن يدفع بندولها الدفعة الأولى كي ينبض إلى الأبد بهذه الطاقة الأولى التي لا تفنى لكنها تتشكل وتتغير، بل هو إله فاعل في التاريخ، ويسبغ على «شعبه» النعم. ومن هنا فهو أقرب إلى إله إسرائيل، وذلك أيضًا في أنه اختار شعبًا وأخرج هذا الشعب من مصر (أوروبا القديمة في حالة مستوطني أميركا) وقاده إلى أرض الميعاد (أميركا)، حيث سوف تصبح نورًا للشعوب (Light unto the Nations)[54]، كما في العبرية «أور لغوييم».

توالت موجات نقاش بين الباحثين والمفكرين في شأن موضوع الديانة المدنية: هل هي ديانة وثنية؟ وهل تشمل عناصر من المذاهب المسيحية السائدة في أميركا أم هي مجرد احتفاء قومي بالعظمة الأميركية في خدمة مصالح الطبقة الحاكمة داخليًا والإمبريالية الأميركية خارجيًا؟ وردّ بيلّا بقسوة على من يدّعون

---

(52) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 162.

(53) Nicholas J. Demerath and Phillip E. Hammond, *Religion in Social Context; Tradition and Transition* (New York: Random House, 1969), p. 172.

(54) وهي اقتباسات من خطاب القَسَم الثاني لرئيس علماني هو توماس جفرسون: المصدر نفسه، ص 8.

أن مفهومه يعني وجود ديانة وثنية تقدّس الدولة أو شؤونًا دنيوية أخرى، فهو لم يرَ تناقضًا بين الديانة المدنية والتدين التقليدي للشعب الأميركي[55]. كما أنه لم يعتبر الديانة المدنية محافِظة سياسيًا واجتماعيًا بالضرورة، فهو في مقالته الأولى رأى أن حرب التدخل الأميركي في فيتنام تتناقض مع مبادئ هذه الديانة المدنية وقيمها. ويمكن القول إن مثل هذه الديانة مهمة لنشوء الديمقراطية ولإعادة إنتاجها لأنها تتضمن القيم المنتشرة ومبادئ الإجماع الوطني.

ليست الديانة المدنية بديلًا من المسيحية. ومن فكّر بها كبديل للمسيحية من الجيل المؤسس هم أفراد راديكاليون مثل توماس باين، كما فعل منظّرو الثورة الفرنسية في العهد اليعقوبي. وهذا من ضمن ما يميّزها من الديانات السياسية الشمولية، بما فيها طقوس العبادة في الأنظمة النازية والشيوعية، فهذه نافست بشكل واضح الديانات التقليدية.

لكن ظلت هنالك تفسيرات للديانة المدنية تضع أميركا كأمة فوق القيم الكونية بما يتلاءم مع فكرة شعب الله المختار، والتوتر بينها وبين القيم الدينية الكونية. وقاد ذلك إلى استخدام التشبيه التوراتي لقمع الهنود الحمر الذين عوملوا مثل «الكنعانيين» و«العماليق» في التوراة، وكذلك في السياسة الإمبريالية في الخارج. لكن بيلّا يضع تفسيرًا يجعل الديانة الأميركية المدنية تقبل بديانة مدنية كونية فهي تتوق إلى هذه القيم. ومن أجل تأكيد هذا المعنى نجده يكتب مقولة جوهرانية عن أميركا: «إن إنكار مثل هذه النتيجة يعني إنكار معنى أميركا»[56].

الحقيقة أن طقوس دولة عظمى لا تخلو من بقايا طقوس الإمبراطورية الرومانية التي تقترب ديانتها من أن تكون ديانة قانون وقضاء وتعظيم دولة، ديانة مدنية بلغة هذا الفصل. ولهذا أيضًا لا يستطيع أحد أن لا يرى تأثير الطقوس الرومانية، من احتفالات و«مارشات» وأقواس نصر وغيرها، كما تصوّرها أولئك الذين أرادوا عن وعي أن يصمّموا ديانات دنيوية للدولة والقومية كما

---

(55) Robert N. Bellah, «Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?,» *Sociological Analysis*, vol. 50, no. 2: *Thematic Issue: A Durkheimian Miscellany* (Summer 1989), p. 147.

(56) Bellah, «Civil Religion in America,» p. 18.

في حالة الطقوس الفاشية التي بلغت أوجها في الطقوس الهتلرية النازية لتعظيم الأمة الألمانية وتقديسها.

لا يمكن أن ينكر باحث أن جورج واشنطن عومل في طقوس القسَم الأولى مثل قائد روماني. فقد انبهر الآباء المؤسسون، مثلهم مثل الثوار الفرنسيين، بالإمبراطورية الرومانية، وشُبّه جورج واشنطن بموسى الذي قاد شعبه إلى الخروج من العبودية، وبالجنرال الروماني سينسيناتوس المزارع أيضًا الذي ترك محراثه وذهب ليقود الجنود حين دعاه الواجب إلى الحرب، وحين انتهت الحرب، ترك السيف وعاد إلى مزرعته[57]. وعلى كل حال تشكل هذه الحبكة الموضوعة الرئيسة (Motif) لعدد من أفلام هوليوود التي تصوّر بطل الحرب الأهلية الأميركي، أو أبطال الحروب اللاحقة كمزارعين أو مواطنين منتجين يتجلّى من داخلهم الجندي/ المواطن عند تلبية نداء الواجب. وهي الأسطورة أيضًا التي قلّدها عدد كبير من القادة العسكريين الإسرائيليين وفي مقدمهم ديان وشارون ورفائيل إيتان وغيرهم كثيرون من الذي جمعوا الزراعة والعمل اليدوي إلى الصفة العسكرية.

في رأينا لا يختلف ذلك عما نعرفه عن الأيديولوجيات القومية المختلفة التي انسجمت في دين رسمي للدولة، وطقوس قومية ووطنية، وأساطير منشأ. وتتفاوت هذه بين الدول، حيث تتخذ لها في المجتمعات المعلمنة طابعًا دنيويًا يكاد يكون وثنيًا، ونجد في دول أخرى اختلط فيها الدين بالقومية عناصرَ من الديانات والمذاهب الممأسسة في هذه الديانة المدنية، بما في ذلك مشاركة الكهنة ورجال الدين في طقوسها. ونعتقد أن هناك انسجامًا بين المذهب الديني وهذه الروح القومية المدنية في أميركا، وبدرجة أقل في إنكلترا، وبشكل مختلف في إيرلندا وبولندا.

نبّه دي توكفيل مبكرًا، قبل روبرت بيلّا بقرن، على ما يمكن تسميته الديانة الدنيوية حين اعتبر أن الوطنية عندما تؤدي إلى بذل جهد عظيم هي بذاتها نوعٌ من الدين، فهي لا تعلّل بالعقل، بل تعمل بموجب نبض الإيمان والمشاعر[58].

---

(57) Albanese, p. 440.

(58) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer, 4 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), vol. 1, pp. 256-258 and 270-272.

وسار كارلتون هايز في كتابه عن القوميات[59] في عام 1926 على خطى دي توكفيل حين اعتبر القومية آخر تجلّيات الديانة الدنيوية كديانة عالمية بفرق مختلفة.

نخوض هنا في موضوع سبق أن تطرّقنا إليه وهو تحوّل المقدس إلى المجالات الدنيوية، وممارسة أشكال إنتاج المعنى عبر التواصل معه، ومن خلال إعادة إنتاج الاجتماع البشري في جماعات تمارس طقوسًا وشعائر وتؤمن بأفكار مشتركة. ونحن لا نقصد هنا «الدين السياسي» في مصطلحات رائجة عربيًا مثل «الإسلام السياسي»، وإن كنت أميل إلى الاعتقاد أن الحركات الدينية السياسية التي تروّج لتسييس الدين هي في الواقع منتوجات سياسة دنيوية تعلْمن وظائف الدين ومصطلحاته في مجتمعات متدينة. لكن المقصود هنا هو الدين السياسي بصفته دينًا دنيويًا، وليس تسييسًا لدين تقليدي سائد، أي تلك الأيديولوجيات العلمانية التي تعِد بأنواعٍ من الخلاص، وذات الأتباع التي يجري التعامل معها وكأنها دين. لا أقصد إذًا السياسة الدينية، أو المتديّنة.

لفتني استخدام عربي في عام 1908 (أي في فترة مبكرة جدًا) لمصطلح الديانة السياسية، يتعامل معها كسبب للمسألة الشرقية وكآفة للدولة العثمانية وسبب خرابها. ويقصد بذلك جمع السلطتين الدينية والسياسية، وإقامة نظام المِلل، وإقصاء الملل غير الإسلامية عن السياسة عمليًا، الأمر الذي أدى إلى تدخّل الدول الغربية في الدولة العثمانية. والكاتب يدعو إلى وطنية عثمانية شاملة، بل إلى ما سمّاه «ديانة وطنية» توحّد الجميع إلى جانب الديانات القائمة، وهو الحل الأمثل للدولة العثمانية في تلك المرحلة في رأيه. الحديث هذا عن الديانة الوطنية أقرب إلى مفهوم الديانة السياسية والديانة المدنية الذي سوف نناقشه في هذا الكتاب[60].

---

(59) Carlton J. H. Hayes: *Essays on Nationalism* (New York: Macmillan Company, 1926), and *Essays on Nationalism* (New York: Russell and Russell, 1966).

(60) جميل معلوف، تركيا الجديدة وحقوق الإنسان (سان باولو: مطبعة المناظر، 1908)، ص 9-94. وقع بين يدي نسخة مصورة عن هذا الكتاب الفريد أتاني بها الصديق جمال باروت من مكتبة حلب حين كنت أجمع مواد المجلد الثالث من هذا الكتاب عن العلمنة في السياق العربي والعثماني الذي نأمل ألا يتأخر العمل عليه كثيرًا.

كما استرعى انتباهي أن في كتاب ويلز عن تاريخ العالم، وكان قد كتبه تحت وطأة الحرب العالمية الأولى التي يسميها «كارثة عام 1914»، والمقاد بنظرة إنسانية تتطلع إلى اتحاد بشري فدرالي، تأكيدات متكررة على نشوء الفكرة الوطنية في الدول الأوروبية كبديل من الدين، إذ اعتبرها تراجعًا من إنسانية المسيحية إلى بربرية التوراة، مع الفرق أن القبائل والشعوب في التوراة كانت جماعات حقيقية تستند إلى قرابة الدم، أما الجماعات الوطنية المقصودة هنا فهي وحدات خيالية (Fictious)، فما هي هولندا وفرنسا وروسيا وبريطانيا وغيرها؟ كلها برأيه إما كائنات مصطنعة وإما لا تتضمن أي وحدة داخلها(61). وفي رأيي سبق المؤرخ ويلز، بأفكاره هذه غير الممنهجة نظريًا، نظريةَ بنيديكت أندرسون في تقويمه خيالية القومية كجماعة، مع تحفّظ واحد أن ثمة فرقًا بين «خيالي» كما يستخدم ويلز المفردة و«متخيَّل» (Imagined)، وهو المصطلح الذي يستخدمه أندرسون. وما يهمنا هنا أيضًا أن ويلز استخدم في وصفها كلمة الآلهة، فكتب يقول: «ضحّت أوروبا بأجيال عدة من الوحدة الممكنة والسلام والازدهار، وبحياة ملايين البشر لهذه الآلهة السيادية: وحدة إيطاليا وهيمنة بروسيا ومجد فرنسا ومصائر روسيا»(62). من الواضح أن فكرة البديل من الدين كمحرك للعواطف والولاء التي نحتاج حاليًا إلى نظريات للعودة إليها كانت أول ما يخطر على بال من عاصر نشوء القوميات.

إضافة إلى موضوع القومية الذي سبق أن تطرقنا إليه، تعتبر كيانات مثل الدولة والمجتمع والقومية من أهم خزانات الرموز في العالم المعاصر ومن أكثرها قدرة على استبدال المؤسسات الدينية في عقول الناس. فللقومية أنصبتها وصروحها وشعائرها، كما أنها تطلب من الناس ولاءً وتضحيةً وسلوكًا محددًا، وهذه قد تأخذ شكل الدين(63). وهذه فرضية مبكرة لكارلتون هايز الذي حاول

---

(61) Herbert George Wells, *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind,* Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin, 2 vols., 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author (New York: Macmillan Company, 1921), vol. 2, p. 241.

(62) المصدر نفسه، ص 244.

(63) انظر: Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960), pp. 164 ff.

في كتابه (1926) تفسير القومية بمصطلحات دينية باعتبارها توازي الكثير من صفات الديانة المنظّمة، بما في ذلك الالتزام غير المشروط وممارسة الشعائر. وكتب يقول إنّ «في القومية عددًا كبيرًا من الفِرَق المتخاصمة، لكنها بالمجمل آخر الديانات وأقربها إلينا»[64].

هذا أيضًا موقف جوليان هكسلي[65] وآخرين كثيرين ممن يرون أن «الديانات الدنيوية» التي تقدّس قيمًا دنيوية وتطور طقوس إنتاج المجتمع والدولة الحديثين هي تطور طبيعي، وأن النازية والشيوعية حالتان بربريتان مبكرتان من تطوّر الديانات الدنيوية الإنسانية.

تمامًا كما مرّت الديانات التوحيدية، التي تقدّس الله الواحد في عالم متجاوز العالم الأرضي، بمراحل عنيفة إلى حد البربرية، ثم تطوّرت إلى ما نعرفها، فإن الديانات الدنيوية مرّت بمراحل بربرية في النازية والشيوعية لكنها تتطوّر بالتدرّج نحو منظومات قيمية علمانية أكثر إنسانية، مثلما تطوّرت الديانات المعروفة إلى ديانات أكثر أخلاقية وإنسانية. وهذا يعني أن الديانات الدنيوية تمر بمراحل تاريخية تتغيّر خلالها، لكن هذا لا يعني أنها تندثر.

لم تُستخدم كلمة القومية (Nationalism) كثيرًا في القرن التاسع عشر، وحتى في أوروبا القارية بدت وكأنها مصطلح فرضه المؤرخون. لكنها أصبحت أكثر استخدامًا مع تطوّر حركة توحيد إيطاليا والوحدة الألمانية، ومرة أخرى في الصراعات الانفصالية عن الدولة العثمانية في البلقان. وترى الدراسات الحديثة أن القومية باعتبارها أيديولوجيا (رسمية أو غير رسمية) وحركة ذات أتباع وممارسات طقسية، تشكّل في بعض الحالات بديلًا من الدين، لكنها تحار في حالة ازدهار هذه الديانات البديلة سوية مع ازدهار الدين المنظّم كما في حالات إيرلندا وجنوب أفريقيا وغيرهما[66]. أما إذا اعتبرنا أن القومية تنشأ بتواصل مع الدين ومن الدين نفسه أحيانًا، فعند ذلك تزول الحيرة. وهذه هي حالات القومية الإنكليزية المبكرة، والقومية الإيرلندية والقومية البولندية. أما

---

(64) Hayes, *Essays on Nationalism* (1926), pp. 93-125.

(65) Julian Huxley, *Religion without Revelation* (London: Watts, 1941).

(66) Peter Alter, *Nationalism* (London: Hodder Education, 1989), pp. 9-10.

في الحالة الفرنسية فبرزت القومية المبكرة الفرنسية عمومًا في عملية إخضاع الكنيسة الكاثوليكية ثم في صراع معها.

إذا كانت القومية تلهم ملايين البشر بالتزام حياة أو حتى موت، فهي بالتأكيد ديانة بحسب بول تيليش، وهي تتضمن أيضًا شعائر جماعية وتعبيرات رمزية عن الجماعة تؤهّلها لأن تكون ديانة بحسب دوركهايم. وينطبق هذا بشكل خاص على القومية الألمانية بين عامي 1870 و1945[67].

كما أسلفنا، لا نرى في القوميات ولا في الأيديولوجيات الدنيوية التي تقدّس قيمًا دنيويةً ديانات، بل شبه ديانات مؤلفة من تشكّلات اجتماعية وأيديولوجية في زمن العلْمنة. وهي لا تستغني عن عنصر القداسة في عملية بلورة العلاقة بها كانتماء لها، وفي عملية تَشكّلها كهويات. ويمكن للتسهيل استخدام مصطلح «شبه الديانات الدنيوية البديلة». وعلينا أن نتذكر أن بعضها لا يستغني عن عناصر من الدين التقليدي نفسه، فلا يمكن فهم ما يسمى بالدين المدني في الولايات المتحدة من دون عناصر من المسيحية ذاتها.

سبق أن تطرقنا في الجزء الأول من هذا الكتاب إلى تعريفات بول تيليش (Paul Tillich) (1886–1965) للدين واعتباره أن الدين يقوم على التعامل مع ما يقدّسه الإنسان بجدية كاملة غير مشروطة[68]، الأمر الذي يتطلب قرارًا تتورط فيه الشخصية الإنسانية بأكملها. وننوّه هنا بأن تيليش شمل بذلك الإيمان بأيديولوجيات مثل الشيوعية والقومية تطلب من الأتباع تكريس أنفسهم بشكلٍ كامل وولاءً غير مشروط بكثافة تضاهي الديانات الإلهية أحيانًا. وهو الذيَ أطلق على هذه الأيديولوجيات مصطلح أشباه الديانات البديلة أو العقائد الإيمانية العلمانية (Quasi religious or secular faiths)[69].

(67) George L. Mosse, «Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism,» in: Eugene Kamenka, ed., *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea* (Canberra: Australian National University Press, 1973), pp. 38-54.

(68) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 48.

(69) Paul Tillich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, Edited by Terence Thomas, Toronto Studies in Theology; 37 (Lewiston: E. Mellen Press, 1990), pp. 31-36.

أمور عدة تميّز الديانات التقليدية مما يسمى الديانة المدنية أو السياسية، أو ما نسميه نحن بدائل الدين أو أشباه الديانات البديلة، ومن أهمها عناصر بسيطة تكاد تكون بديهية مثل أن المؤمنين في حالة أشباه الديانات هذه يُفاجأون عندما يسمعون أن ما يؤمنون به هو دين. لذا لن تجد كثيرًا من أتباع القومية أو الماركسية أو الشيوعية يرى في ما يمارسه دينًا. لذلك من أهم مميزاتها أنها منتوج اجتماعي أو تركيب اجتماعي للواقع (Social Construction of Reality) بلغة بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، لكن التسمية هي تسمية علمية وليست شعبية، وهذا فرق مهم جدًا، قد يكون حاسمًا في تعريف الدين في عالم الإنسان المعاصر. فالإنسان المعاصر لا يقبل أن تسمي له دينه، أو تفرضه عليه. وصيرورة العلمنة التي تنتج هذه الكيانات البديلة تنتج أيضًا الإنسان الذي لا يعتبرها ديانات.

يؤكد عالم الاجتماع الأميركي مارتن مارتي أن بعض من ينظرون إلى الحركات الجماهيرية كلها تحت عنوان الديانات، يعرّف الدين تعريفًا واسعًا إلى درجة أن يصبح كل شيء دينيًا[70]، لكن إذا أصبح كل شيء دينًا، لا يعود الدين يميز ظاهرة أو يفسرها، وهذا يعني أن لا شيء هو دين. لذلك هو يدعو إلى الحذر عند إطلاق التسميات هذه. ومع أنه لا ينفي فكرة الديانة المدنية، فإنه يؤكد أنها لن تكون قائمة بذاتها في أي مكان، وأن المجتمعات إذا كانت معلمنة فسوف تكون مركّبة في رؤيتها الديانات المدنية أيضًا، فالموضوع برمّته هو بحث عن غاية ومعنى.

في المجتمعات المتدينة كما في حالة المجتمعات العربية والمجتمع الأميركي مثلًا، لا يمكن تصوّر نجاح «ديانة دنيوية» مدنية إلحادية الطابع لا تتضمن أيًا من عناصر الدين التقليدي. فالوطنية والقومية منذ البداية تختلطان بعناصر من تاريخ الإسلام ومفرداته في المجتمعات العربية، وبعناصر من المسيحية في المجتمع الأميركي.

كنّا قد أعربنا عن موقفنا هذا في الجزء الأول من هذا الكتاب عبر الإشارة إلى فشل إقامة ديانات جديدة في العصر الحديث، وأكدنا أن ما ينشأ هو بدائل

---

(70) Martin E. Marty, «Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion,» in: Jones and Richey, eds., pp. 139 and 156-157.

من الديانات، وهذا أدق من مفهوم الديانات البديلة. وهذه البدائل تُعيد إنتاج علاقة بالمقدس عبر طقوس وشعائر جماعية في زمن العلمنة. الدين ليس هو المقدّس، وإنْ كان المقدّس أو التقديس شرطَ وجود الدين. وإن إقامة الشعائر والطقوس لمحاكاة الدين، أو لخلق نوعٍ من عبادة الشخصية أو العِرْق أو الدم أو غيره لا تنجح في النهاية بتشكيل دياناتٍ جديدة في زمن العلْمنة، زمن التمفصل والتمايز بين عناصر المجتمع ووظائفه. لكنها تستعير رموزًا وتعبيرات وأدوات ولغة دينية وتُعلْمنها، كما توجّه طاقة المشاعر الدينية بشكل يضفي قداسة على انتماءات وولاءات وهويات مستحدَثة.

ينتقد كازانوفا مفهوم الدين المدني عند بيلّا، ويقول إنه ما دام مفهوم الدين المدني يتكون إما سياسيًا على مستوى الدولة لدمج الجماعة السياسية، وإما اجتماعيًا على المستوى المجتمعي كقوة دمج للمجتمع، فإن مثل هذا الدين المدني لم يعاود الظهور أغلب الظن في المجتمعات الحديثة. وإذا وُجد دينٌ كهذا فسيكون أقرب إلى إحياء ديانات تقليدية قائمة وتكييف وظائفها مع المهمات الجديدة.

إن افتراض وجود مثل هذا الدين المدني على الأساس الوظيفي بأن المجتمعات الحديثة تحتاج إلى مثل هذا الدين هو افتراض غير قائم نظريًا وغير مرغوب فيه معياريًا. وما يحتاج إلى الدراسة برأيه هو الأساليب المختلفة التي يمكن بواسطتها للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة، أن تضطلع بأدوار عامة بنّاءة أو هدّامة وظيفيًا في النطاق العام للمجتمع المدني، وبالتالي لا بدَّ من إعادة صوغ مفهوم الدين المدني ونقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية إلى مستوى المجتمع المدني(71). ولا نتفق مع كازانوفا إلا في أمر واحد هو ضرورة تمييز الدين المدني من الديانات التقليدية القائمة بشكل واضح ومتميز، ومن هنا نستخدم مقولة أشباه الديانات. لكنها قائمة في الدولة الحديثة مع أنها قد تكون خافتة إلى درجة أننا لا نلحظها، كما قد تعلو كالإعصار إلى درجة فرض حضورها، لكنها قائمة في أي حال في الدولة المعلمنة المتقدمة على

---

(71) خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 94.

الحد الأدنى المشترك من قيم تربط الدولة بالمجتمع والفرد. وهي تُستنفَر في حالة الأزمات والحروب، حين تحتل الأيديولوجيا القومية حتى في الدول الديمقراطية محل الليبرالية. وهي ليست عامة مثل كل ديانة، بمعنى شاملة (مع أنها عمومية)، وثمة قوى اجتماعية تكفر بها في فترات، أو تطالب بإصلاحها أو بالعودة إليها في مراحل أخرى. لكن «الديانات المدنية» التي تنجح في تأدية وظيفة مثل إيجاد إجماع وطني هي ذات المضمون العقيدي الضامر، كما أنها تبني على عناصر من ديانات تقليدية وقيم وطنية أخرى سائدة في المجتمع، وهكذا تكون أكثر رسوخًا وأقرب إلى الثقافة الشعبية. وإن أي محاولة حديثة لاختراع دين من دون هذه العناصر القائمة هي محاولة فاشلة سلفًا. كان مثل هذا الفشل من نصيب المحاولة النازية والمحاولة الشيوعية.

إذا أمعنّا النظر يمكننا إيجاد قابلية لاستخدام أدوات تحليل الدين والتديّن في فهم أشباه الديانات المدنية هذه. فنحن نجد تديّنًا مدنيًا محافظًا، وآخرَ سلفيًا، وثالثًا إصلاحيًا ليبراليًا... كما نجد أنها كلها تجتمع على تقديس آباء للأمة ووثائق ونصوص معينة وقيم وطنية مشتركة، مع خلاف على تفسيرها وفي شأن منح الأولوية للقيم أم للمصالح، للنص أم للمتغيرات. كما تتفاوت التيارات المختلفة ضمن هذه الديانة المدنية والوطنية في جهوزيتها لنقد الأساطير القومية والسردية القومية لتاريخ البلد وأساطير المنشأ وغيرها.

طوّر بيرارد وليندر المفهوم(72) الذي أصبح يشمل عناصر مثل:

- إجماع الناس على فهم مشترك لتاريخ أمتهم ومصيرها، أو على مشاعر متشابهة تثيرها فيهم رموزها التاريخية.

- ربط الجماعة بعالم المعاني المطلقة، وهذا يتقاطع مع فهم دوركهايم للدين.

---

(72) R. Pierard and R. Linder, *Civil Religion and the American Presidency* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1988), pp. 22-23, and R. Pierard, «Civil Religion,» in: Erwin Fahlbusch [et al.], eds., *The Encyclopedia of Christianity*, Translator and English-language Editor Geoffrey W. Bromiley; Statistical Editor David B. Barrett; Foreword Jaroslav Pelikan, 5 vols. (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans; Leiden, Netherlands: Brill, 1999-2008), vol. 1, pp. 583-588.

- تمكين الناس من رؤية مجتمعهم كحالة خاصة ومميزة بين الشعوب الأخرى.

- رؤية الأمة ككلٍ واحدٍ مندمج. وهذا يحتاج إلى رموز وسردية قومية بالطبع. وهذا هو العنصر الأكثر توظيفًا بالطبع من ناحية دور الدين في عملية توحيد الأمة، وتزويد المجتمع والدولة بمجموعة من المقولات الإيمانية والرموز والقيم والشعائر والطقوس، الأمر الذي يمنح حياة الجماعة وإعادة إنتاجها بعدًا مقدّسًا يرتفع فوق الخلافات والصراعات.

حاول عدد من الباحثين تطبيق هذا المفهوم على مظاهر قومية في أميركا وبريطانيا، وكذلك على حالة المدن القروسطية الأوروبية التي طوّرت نوعًا من وطنية مدينية محلية، وهوية تضمّنت أساطير منشأ المدينة، وقديسًا حاميًا لها يكون في الأغلب تديينًا لآلهة وثنية قديمة وطقوسًا وشعائر متعلقة واحتفالات كرنفالية متعلقة بتاريخ المدينة في مواعيد محددة. وعمّرت مثل هذه العادات حتى يومنا في ما كان يومًا مدنًا حرة في ألمانيا وشرق فرنسا. لكن ثمة أمثلة أخرى؛ فكتاب جيرالد بارسونز[73] اختار مثالًا مدينة سيينا الإيطالية، ولا سيما ما استمر من العادات الطقسية في المدينة القائمة في إقليم توسكانيا. والجدير بالذكر أن الكنيسة الكاثوليكية التي حاربت هذه الطقوس بداية عادت وتكيّفت معها، لأنه لا يسعها أن تقطع مع التدين الشعبي، بل أصبحت تشارك فيها وتباركها بحضور كهنة أو مطارنة محليين.

حاول هذا الباحث إظهار وظيفة الديانة المدنية التوحيدية، التي تتجاوز الشروخ الأهلية والصراعات، وحتى الحروب الأهلية بتحويل ذاكرة الضحايا وشعائر أيام الذكرى وزيارة الأضرحة إلى أيام وحدوية. فقد بدأت هذه العادة في الحرب الأهلية الأميركية، وساهمت في تجاوز الشروخ العميقة التي أحدثتها. وتوسّعت وتمأسست في أوروبا بعد الحربين العالميتين. لكنها لم تتمكّن من التغلب على شروخ أخرى، حيث كرّست الوحدة على حساب الإقصاء، مثل إقصاء دور السود في الحرب الأهلية. وفي الطقوس التطهرية

(73) Gerald Parsons, *Perspectives on Civil Religion*, Religion Today; 3 (Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate; Milton Keynes, UK: Open University, 2002).

في تقديس الضحايا التي صالحت الشمال والجنوب. وهي في الواقع صالحت البيض عند الجانبين[74].

جرى تطوير مفهوم الديانة المدنية في إطار الدولة القومية تحديدًا. وجرى إهمال تلك الديانات المدنية التي حافظت على هوية متميزة للمجتمعات الصغيرة مثل الديانة المدنية في المدن الأوروبية مثل سيينا التي يفرد لها جيرالد بارسونز أربعة فصول من كتابه، ويعتقد أن وظيفة الديانة المدنية التوحيدية تصبح أكثر وضوحًا في حالة مثل هذه المجتمعات الصغيرة[75]. وفي رأينا المختلف عن رأي بارسونز، يصبح من الصعب على مستوى المجتمعات الصغيرة الفصل بين هذه التي يسمّيها بارسونز الديانات المدنية والتدين الشعبي والحفاظ على الهوية.

فيمكن رؤية دور الديانة الشعبية في المجتمعات الصغيرة من زاوية نظر أخرى قد لا تكون مدينة، بل طائفة مثلًا. وهنا تحافظ الشعائر «المدنية» (كما يسميها بارسونز) حتى على الهوية الطائفية في مجتمعات متعددة الطوائف يجري فيها تناول رموز الحروب الأهلية وذاكرة الضحايا وغيرها ليس في توحيد الأمة بل في الحفاظ على هوية الطائفة وخصوصيتها ومظلوميتها التاريخية، وذاكرة انتهاك «حقوقها التاريخية»، كما في احتفالات وشعائر تقديس ذكرى «شهداء» الطوائف في إيرلندا ولبنان وغيرهما من الدول التي لم توحّد ذاكرتها في ديانة مدنية بعد، حيث الشعائر «مدنية» أو «دنيوية»، لكنها تخص طائفة بعينها، فتتقاطع مع طقوس كنيسة ما، وقد يحضرها رجال الدين ويقودونها أحيانًا، من دون أن تكون دينية في أصلها، فتساهم الكنيسة في تحويل «شهداء» الطائفة العلمانيين إلى ما يشبه الشهداء القديسين، وتساهم في تحويل أماكن غير مقدسة بموجب الدين إلى أماكن مقدّسة بتكريسها ومباركتها. ونحن مع ذلك نذكّر بأن حين تنتهي الحروب الأهلية بانتصار الدولة، وتأخذ الشعوب مسافة منها تصبح الحرب ذاتها أحد أهم عناصر تشكّل الهوية المشتركة، وتصبح ذاكرة الحرب الأهلية من عوامل تشكل الهوية المشتركة كتاريخ مشترك من المعاناة.

---

(74) Parsons, pp. 11-68.

(75) المصدر نفسه، ص 266-267.

سبق أن ذكرنا أن الله في الديانة المدنية الأميركية ليس متناقضًا مع الله في الديانات التقليدية، الله الذي يقبله أي مؤمن من أي مذهب، يظهر هنا بوظيفته (ربما القديمة) كإله المدينة أو الدولة فحسب، إله الفضائل الجمهورية. الله هنا هو فوق مذهبي، وفوق طائفي، موضوعه هو شعبه المختار، الشعب الأميركي. لكنه ليس فوق عرقي، ولا فوق إثني، بكل تأكيد. وجرى تجاهل أن حقوق الإنسان الكونية والحريات، وحق نشدان السعادة المعلنة في إعلان الاستقلال لم تطبق إطلاقًا على السكان الأصليين، ولا على الأفارقة الذين عملوا عبيدًا في المزارع والبيوت. وكان هناك دائمًا فرقٌ بين الحريات المطلقة في الإعلان والحلول الوسط في الدستور، والقوانين وقرارات المحاكم التي مكّنت من تجنّب تطبيقها في إلغاء العبودية ووقف إبادة السكان الأصليين.

لكن الديانة المدنية تتطور وتستوعب التطورات وتُعيد كتابة الماضي. فمع تحقيق النضال من أجل الحقوق المدنية تحققت إنجازات كبيرة في الولايات المتحدة، ومع التطور التكنولوجي والتغيرات البنيوية في الاقتصاد الزراعي الأميركي، لم يكتف الأميركيون الأفارقة بحقوقهم، ولا بتحقيق كونهم جزءًا من الأمة، بل طالبوا عمليًا بكتابة مختلفة للتاريخ تشمل معاناة السود؛ ولاحقًا طالبوا بأن تشمل ليس معاناتهم فحسب، بل دورهم في الحروب أيضًا، الأمر الذي فرض نوعًا من «الكوتا» التوزيعية على الرموز والأبطال وغير ذلك.

بذلك أصبح من الممكن أن يصبح نسل ضحايا الديانة المدنية الأميركية جزءًا منها، يقفون لنشيدها ويقدّسون رموزها، ولا سيما نصيبهم من هذه الرموز مثل مارتن لوثر كينغ وغيره ممن سُمح لهم بدخول عالم أنبياء هذه الديانة في العقود الأخيرة. لكن اللافت هو أن الأفارقة السود لم يدخلوا عالم الأمة الأميركية بداية بواسطة خطاب المساواة، ولا بواسطة الانتماء إلى ديانة مدنية أقصتهم عنها، بل دخلوا عبر كنائسهم البروتستانتية التي ميّزتهم. فقد استظلوا بها ليس لغرض العزاء فحسب، بل «لكسب المسيح أيضًا، إله المظلومين، إلى جانبهم»، فمن شأن ذلك أن يؤثر في مصلحتهم، فهم مضطهدون من مسيحيين. ونجحت هذه «الاستراتيجيا» في استمالة الكنائس إلى صفهم قبل الدولة. وليست مصادفة برأيي أن مارتن لوثر كان قسًا، ليس هذا فحسب، بل استخدم في خطابه أيضًا مفردات المستوطنين كلها في شأن درب الآلام والخروج من العبودية، والضياع في البرية، والأرض الموعودة والخلاص.

في حالة المسيحيين لم تتولّد مشكلة كبرى من ربط الديانة المدنية بخطاب الكنائس الإنجيلية. وفي مراحل لاحقة تمكّنت الديانة المدنية من استيعاب اليهود، وبذلت جهدًا في تهويد الخطاب البروتستانتي وملاءمة الخطاب اليهودي مع الواقع الأميركي. لكن نظن أن هذه مهمة أصعب في حالة المسلمين الأميركيين.

الديانة المدنية هي عامل تماسك داخلي. وقد اتخذ الصراع من أجل المواطنة المتساوية شكل مساع لتوسيعها لتشمل من لم تشملهم سابقًا. لكن الديانة المدنية لا تُعتنَق، ولا يمكن التحول إليها. لذلك غالبًا ما شق المظلومون طريق الوصول إليها بالنضال كي تحويهم المواطنة، وكان الثمن غالبًا التحمس لهذه الديانة المدنية لغرض الانتماء الوطني. وفي حالات أخرى مر الطريق إليها باعتناق ديانة الأغلبية كما جرى للأفارقة الأميركيين في الولايات المتحدة، قبل النضال من أجل الشمول في الديانة الوطنية المدنية.

الديانة المدنية هي أيضًا عامل تماسك في العلاقة الإقصائية بالخارج، مع أنها في حالات معينة لم تكن كافية، وغالبًا ما استمد المستعمرون دوافعهم وتخيّلهم الآخر من الديانة التقليدية.

ثالثًا: ملحق: الدين والسياسة والاستعمار[76]

بينت الدراسات التاريخية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين أهمية الدافع الديني في الحملات الاستعمارية المبكرة، وما زال كشف الوثائق

(76) لن نخوض طويلًا في هذا الموضوع إلا من زاوية علاقته بموضوعات البحث؛ فهو خارج نطاق الدراسة. وربما يجري التطرق إليه من جديد في الجزء الثالث من الكتاب هذا. لكن لم نشأ أن نترك الجزء الثاني من دون التطرق إلى وجه العلمنة في المستعمرات. ونحن نتحدث هنا عن الاستعمار المتأخر في القرنين التاسع عشر والعشرين، وليس ما سبقه من توسع لإمبراطوريات لم تفصل الدين عن الدولة بعد، كما في حالتي الاستعمار الإسباني والبرتغالي.

أُجريت دراسات كثيرة عن الدور التحديثي للاستعمار ونمط هذا التحديث القسري الذي ارتبط بالخارج وحاجاته. ولن نعود هنا إلى أهمية إرساء البنى التحتية ونشر التعليم الحديث والطب وبناء المؤسسات الاستعمارية والجيوش، لأنه كُتِب وقيل الكثير عن ذلك وعن أثره في التطوّر المتفاوت ونظريات النمو والتخلف. يهمنا هنا شأن آخر.

يزوّدنا بأدلة تزيد من قناعة المؤسسة الأكاديمية حاليًا بقوة هذا الدافع وتأثيره في المستعمِرين الإسبان والبرتغاليين في أميركا الجنوبية (كما سبق أن تناولنا ذلك في دراسات تسفيتان تودوروف عن احتلال أميركا وغيره)، إلى جانب العوامل الاقتصادية وتطوّر الملاحة وعوامل التنافس السياسي. وإن إهمال العامل الديني في الهستوغرافيا السابقة للدراسات التاريخية الحديثة هو من الهفوات الكبرى في محاولة فهم دوافع البشر، سياسيين أكانوا أم قادة جيوش، أم رحالة أم غير ذلك. وبالمجمل لم يكن الاستعمار نشاطًا علمانيًا صِرفًا خلافًا لما يُدّعى. ومن المستغرب انتشار التوقع أنه من الطبيعي أن يرد سكان المستعمرات عليه بحركات علمانية، فدوافعه ونزعاته لم تقتصر على الشؤون الدنيوية التي كانت قائمةً من دون شك، بل تجاوزتها إلى دوافع ونزعاتٍ دينية أيضًا.

لا يُعرف استعمار واحد إلا وسبقته أو رافقته أو تبعته حملات تبشيرية. فكما يمكن إثبات علاقة وطيدة بين الاستعمار والسيطرة والنفوذ، يمكننا الحديث عن رابط لا تنفصم عُراه بين القوة والسيطرة من جهة، وادعاء امتلاك الحقيقة الدينية والشعور بـ «واجب» نقلها إلى الآخر من جهة أخرى. قد يكون الدافع الفردي وحتى المعتقدي لذلك إنسانيًا، بمعنى الإيمان بالمساواة بالآخر، وإمكانية أن يتجلى ذلك بمعرفة الآخر الحقيقة... كمن يطلب أسلمتك أو تنصيرك لأنه يريد الخير لك. كما قد يكون الدافع تسهيل السيطرة حين تكون الأخيرة واعية لنفسها، لأن المستعمِر يرى أن الاختلاف الديني قد يتحوّل إلى دافع قوي لرفض سيطرته من السكان الأصليين. المهم أن الدين كان جزءًا من عملية الهيمنة ذاتها. وحتى في حالة تجنب التبشير كي لا يستفز السكان، كان الدين ماثلًا في وعي المستعمِر لتميزه، وهذا أمر «طبيعي».

معروفة فرنسيًا حتى في المراحل الأحدث للاستعمار، صيغة «التحالف بين «السيْف والمرشّة»»، «سيف» الجنرال و«مرشّة» اليسوعي في فترة الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان، كما أن قول الجنرال اليسوعي المتعصّب غورو أمام قبر صلاح الدين الأيوبي بدمشق: «نحن هنا» أكّدها خلفه المفوّض الفرنسي غابرييل بيو، بعد أن كان هناك من اعتبرها من متخيلات الوطنيين السوريين[77].

---

(77) Gabriel Puaux, *Deux années au Levant: Souvenirs de Syrie et du Liban, 1939-1940* (Paris: Hachette, 1952), p. 29.

في مصر عالج المؤرخ والمفكر المصري أنور عبد الملك دوافع دينية صريحة في سلوك كرومر، المعتمد البريطاني في مصر بعد الاحتلال. وهو يقتبس منه ما يلي: «في محاولاتنا الهادفة إلى طبع العقلية الشرقية بعاداتنا الفكرية يجب أن نتقدم بكل حذر ممكن، وأن نتذكّر أن واجبنا الأول هو إقامة نظام يسمح لجمهور السكان بأن يكون محكومًا وفقًا لقانون الأخلاق المسيحية... ومع تجنّب أي حركة للتبشير الرسمي فإن علاقتنا مع مختلف الأجناس التي تمثّل رعايا ملك إنكلترا يجب أن تقوم على أساس الصخرة الغرانيتية التي تمثل الأخلاق المسيحية»[78].

تكثر حاليًا بشكل يصعب حصره الأدبيات عن قوة الدين والحركات الألفية والخلاصية والتنصيرية في انتشار الاستعمار الإنكليزي. فقد أصبح موضوع الدافع الديني، إضافةً إلى الدافعيْن الاقتصادي والاستراتيجي، مألوفًا. كما ظهر الكثير من الأبحاث عن كيفية مساهمة الكنيسة بجهدها التبشيري في مهمات الاستعمار في البلدان المستعمَرة، ومدى دعم الدولة الاستعمارية للجهد التبشيري وحمايته أيضًا.

ما ليس مطروقًا في بحث هذه الموضوعات هو أنه حتى الدول التي جرى فيها فصل الكنيسة عن الدولة عبر عملية علمنة مكثّفة، مثل فرنسا، لم يتعرّض استعمارها لعملية علْمنة بمعنى تحييد الدولة دينيًا. لم تفرض فرنسا القوانين العلمانية على جزء من مستعمراتِها في الخارج، بل لم تمانع في عمل الكنائس التي منعتها من العمل داخل فرنسا، بالتنسيق مع الاستعمار الفرنسي حيث وُجد. وأخضعت فرنسا الدين للدولة في المستعمرات، ففي الجزائر مثلًا تحكّمت بتعيين الأئمة ورجال الدين والأوقاف وغيرها. أما صدور قانون الفصل في عام 1905 فلم يعنِ أن يطبّق على المستعمرات. وللدقة لم تطبّق فرنسا كل ما يتعلق بانفصال الدين عن الدولة على مستعمراتها، لكنها طبّقت من العلمانية ذلك الجانب المتعلّق بسيطرة الدولة على الدين.

بقي النشاط التبشيري غير متأثر بالعلاقة بين الجمهورية والكنيسة في البلد

(78) أنور عبد الملك، نهضة مصر: تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (1805–1892) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص 364– 365.

الأمم[79]. كما أن استغلال الفرنسيين العلمانيين للدين في العلاقة بالمؤسّسة الكنسية اللبنانية للتغلغل في أراضي الدولة العثمانية أمرٌ معروف ومدروس بشكل جيد في الدراسات عن لبنان. فلا يضير العلمانيين الفرنسيين أن يناقشوا قضايا السياسة ومصائر البلدان مع مؤسّسة كنسية ما دامت غير فرنسية كالكنيسة المارونية في لبنان. أليس جول فيري هو نفسه الذي دعم الآباء اليسوعيين في بيروت في مواجهة النشاط البروتستانتي في ثمانينيات القرن التاسع عشر؟ أليس العلماني بوانكاريه هو الذي دعا الآباء اليسوعيين في عام 1914 إلى توحيد جهدهم مع جهد الدولة في الشرق، بوصفه قضية مشتركةً بل واحدةً؟! ففي فرنسا الإمبراطورية الاستعمارية كانت الكثلكة مترابطة ارتباطًا كبيرًا بمفهوم فرنسا، في ما عدا حالات محدودة مثّلها بعض رجال الدولة المتحدرين من التقاليد الماسونية واليعقوبية لعصر التنوير الفرنسي، مثل الجنرال ساراي في عامي 1925 و1926 في سورية ولبنان الفرنسيتين، كما أن عملية كثلكة أبناء الطوائف المسيحية الشرقية مثل السريان أو الروم الأرثوذكس، أو النساطرة كانت تجري في كثيرٍ من الأحيان عبر رعاية مباشرة من الضباط الفرنسيين[80].

كما شكّل الاستعمار دفيئة لاختبار مقولات عن الديانات التي يدين بها المستعمرون، ولإنتاج مقولات أخرى ذات علاقة بالاختلاف والسيطرة وتبريرها.

نعرف الآن أن استخدام الدين ساهم في تأسيس هويات شاملة عملاقة من نوع الهويات الحضارية الكبرى التي احتاجت إليها الإمبريالية كي تُشرْعن ذاتها باعتبارها مشروعًا كونيًا توسّعيًا. فالهوية الوطنية لا تكفي لتأسيس إمبريالية على شرعية أخلاقية. ومثل هذه المحاولة لتأسيس إمبريالية على هوية محلية قومية هي أحد مصادر النفور العالمي من الفكرة النازية. يقوم واقع الإمبريالية على

---

(79) انظر: جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل أحمد خليل؛ مراجعة نسيب عون (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 84-85. انظر الاقتباسات من كتاب راؤول جيرار.

(80) عن تفصيلات متعلقة بذلك انظر: محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة الى العمران الحضري (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 243-244 و277-287.

المصالح الاقتصادية والاستراتيجية. هذا صحيح، لكن في قناعات أتباعها لا تقوم إمبرياليةٌ على فكرة التوسّع والسيطرة فحسب، بل إن تأسيس هوياتٍ من نوع شرق وغرب، ومسيحيين ومسلمين، وكاثوليك وبروتستانت، وشيعة وسُنّة، وغير ذلك يساهم بشكلٍ أنجع في تثبيت الدوافع والشرعية للإمبريالية، وإقامة الولاء العابر الحدود القومية، وفي دفع الإنتاج الثقافي والروحي وغيره أيضًا، مثلما ساهمت أيديولوجيات مثل الشيوعية والليبرالية في نشوء مناطق نفوذ إمبريالية في القرن العشرين.

بتنا نعرف شيئًا عن دوافع دينية صهيونية عند اللورد بلفور وفي السياسة البريطانية عمومًا؛ فقد ساهمت دوافع كهذه في التوصل إلى وعد بلفور بوطنٍ قومي لليهود في فلسطين[81]. وسبق أن أكدت المؤرخة باربرا توخمان في كتابها

---

(81) عندما أصبح لورد شافتسبري رئيسًا لصندوق اسكتشاف فلسطين (The Palestine Exploration Fund) في عام 1865 في لندن، قال في خطاب الافتتاح إن الجهد الذي سوف يُبذل هو عمليًا لتحضير الأرض لمنحها لليهود، لـ «أصحابها القدامى»، وإن موعد عودتهم لن يتأخر... وقبله في عام 1844 كتب القس صامويل برادشو في كراسته «Tract for the Times, Being a Plea for the Jews» مقترحًا على البرلمان أن يخصص 4 ملايين باوند، منها مليون من الكنيسة لإعادة بناء دولة إسرائيل. أما القسّ وليام هيشلر (1845-1931) فدعم مشروع هرتسل في إقامة المنظمة الصهيونية ونشر أفكارها، وكتب معالجة تتعلق بإعادة اليهود إلى فلسطين بموجب النبوءات «The Restoration of the Jews to Palestine according to the Prophets». وتوقّع آخر هو د. غراتين في كتابه نور لآخر الأيام (*Light for the Last Days*) في عام 1886 الحدث الكبير لعام 1917، ألا وهو احتلال فلسطين. وطبعًا بغضّ النظر عن «نبوءته» هذه، منح وعد بلفور في عام 1917 وعدًا لليهود بوطن قومي في فلسطين وبجهد تبذله حكومة جلالتها لتحقيق الوعد:

«His Majesty's Government View with Favour the Establishment in Palestine of a National Home for the Jewish People, and Will Use their Best Endeavours to Facilitate the Achievement of this Object, it Being Clearly Understood that Nothing Shall be Done which May Prejudice the Civil and Religious Rights of Existing non-Jewish Communities in Palestine, or the Rights and Political Status Enjoyed by Jews in any Other Country».

جرى اعتماد الوعد «دوليًا» في مؤتمر سان ريمو في 25 نيسان/ أبريل 1920 وفي صك الانتداب. كما وُضِعت أنظمة إدارية وقوانين تضمن قيام وطن قومي في البند الثاني من صك الانتداب. والبند 6 يدعو إلى تسهيل هجرة اليهود وتوطينهم في فلسطين والاعتراف بوكالة يهودية تمثل اليهود، وتشكّل صلة الوصل بين سلطات الانتداب واليهود.

بالنسبة إلى الوعد ذاته، سجل أن «دوافع بلفور كانت توراتيةً أكثر منها إمبريالية. وإذا كان هناك من معنى للثقافة التوراتية البريطانية في ما يتعلق بتخليص فلسطين من حكم الإسلام فتجسّد في بلفور. مع أنه كان عكس شافتسبري ليس متزمتًا بل ريبيًا، ليس متدينًا متحمسًا بل متشائمًا فلسفيًا، إلا أنه كان =

الصادر في عام 1956 أن دوافعه للعمل على منح الوعد بـ «وطن قومي لليهود» كانت دينيةً لا إمبريالية[82]. وفي نقاشات الدافع «الأول» و«الحقيقي» للفاعلين السياسيين، لا نرى تناقضًا بين الدافِعَيْن الديني والدنيوي، إذا صح هذا التقسيم أصلًا في هذه الحالات. فمنذ أن فشلت بريطانيا في تحقيق نفوذ لها في بلدان المشرق العربي بسبب رهانها على وحدة الدولة العثمانية كدولة ضعيفة في وجه روسيا، قبل رهانها على تقسيمها، وقبل أن تتحالف الدولة العثمانية مع ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وفي استخدامها البروتستانتية بوجود طوائف مسيحية شرقيةٍ تعادي البروتستانتية، لم تشكل الطوائف المسيحية في الدولة العثمانية مدخلًا للإنكليز، بل لغيرهم مثل فرنسا وروسيا. وبحثت عن بديلٍ تؤسس عليه نفوذها المباشر.

وقفت بريطانيا ضد حملة إبراهيم باشا على الشام في عام 1830، واضطرته إلى الجلاء في عام 1840. وحاولت ترسيخ نفوذها عبر تحالف مع الأقليات المسيحية، لكن الموارنة والأرثوذكس واجهوها بمقاومة عنيفة،

= محقونًا بقوةٍ مثل الإنجيليين والطهرانيين بعبرانية التوراة. وانغمس بلفور قبل أن يسمع بالصهيونية بفترة طويلة في التوراة منذ الطفولة، وكان مهتمًا بشكل خاصٍّ بشعب الكتاب». هذا ما كتبته ابنة أخيه وكاتبة سيرته الصهيونية البريطانية بلانش دوجديل. انظر: Eitan Bar-Yosef, «Christian Zionism and Victorian Culture,» *Israel Studies*, vol. 8, no. 2 (Summer 2003), pp. 18-44.

ومصادر أخرى مهمة.

نتحدث في حالة اللورد بلفور عن سياسي علماني بالمفهوم الغربي وكاتب في الفلسفة، لكنه كان متأثرًا بالثقافة الدينية البروتستانتية في ما يتعلق بالتوراة ودور «شعب إسرائيل»، وكان يدافع حتى فلسفيًا عن تساوي قيمة العقائد الدينية وقيمة العلم من حيث حقيقتهما. ويبدو أن ذلك لم يكن يخصّ بلفور وحده، بل الساسة البريطانيين عمومًا في فترة إنشاء الكيان اليهودي. وتشير نادين بيكودو بحقٍّ إلى أنه «منذ عام 1917 تصادف ملاطفات حفنةٍ من المسؤولين البريطانيين بينهم رئيس الوزراء لويد جورج للصهيونية. وتتغذى حساسيتهم للتطلعات اليهودية من بروتستانتية طهرانية تجعل دعوة اليهود للأرض المقدّسة مقدّمة وعي لظهور مسيحانيّ. وساهمت هذه الذريعة في إضفاء الشرعية في الأعوام 1830-1840 على مشروع توليد فلسطين يهودية». انظر: نادين بيكودو، عشر سنوات هزّت الشرق الأوسط، ترجمة عبد الهادي عبّاس (دمشق: دار الأنصار، 1996)، ص 83.

انظر أيضًا: Michael B. Oren, *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present* (New York: W. W. Norton and Co., 2007), and Barbara Wertheim Tuchman, *Bible and Sword; England and Palestine from the Bronze Age to Balfour* (New York: New York University Press, 1956).

(82) Tuchman, p. 311.

فاستعاضت عنهم بحلفٍ غير ممأسسٍ وغير صلب مع الدروز الذين لم تكن لهم حمايةٌ غربيةٌ في ظل العثمانيين كما كان لبقية الطوائف المسيحية في لبنان. وهكذا أوفدت القسّ الاسكتلندي الدكتور ألكسندر كيث، وهو من تيار «المسيحيين الترميميين» أو الإحيائيين (مترجمةً بتصرف عن Christian Restorationists)[83]، ليفحص حال اليهود في فلسطين (جنوب سوريا في حينه) وإمكانية توطين اليهود من أوروبا هناك.

من الأهمية التأكيد هنا أن هذا القسّ هو صاحب مقولة «أرض بلا شعب لشعبٍ بلا أرض» في وصف فلسطين. وهي المقولة التي تُنسَب عادةً إلى القادة الصهيونيين، في حين أن صاحبها هو قسٌّ اسكتلندي كان يصوغ أفكاره في عام 1843 بخصوص «عودة» اليهود إلى فلسطين، وتأسيس النفوذ البريطاني فيها.

ليس هذا استنتاجًا ناجمًا عن تحليلٍ تاريخي للنشاط البريطاني يجري بأثرٍ رجعي فحسب؛ فقد كان هذا الجهد الإنكليزي مرئيًا بشكلٍ شفّاف للفرنسيين حين حصوله. وهكذا أُرسل الممثل الفرنسي دي بروتّو الذي نقل خبر التحرّكات البريطانية إلى تيير رئيس الحكومة الفرنسية: «الجبل الذي حرّرته إنكلترا... فلسطين التي فتحتها إنكلترا أمام ثمانية ملايين من بني إسرائيل الموجودين في أوروبا... تلك هي الوسائل التي تريد بريطانيا العظمى أن تحلّ نفوذَها بواسطتها محلَّ النفوذ الذي نتمتع به هنا»[84]. ونحن نجد في الفترة عينها أن من بين مؤيدي إقامة وطنٍ قومي لليهود في فلسطين عبَّر عدد من النواب وأعضاء مجلس الشيوخ في الولايات المتحدة عن تأييدهم للفكرة بلغة وبدوافع دينية من خلال رسائلهم أو خطاباتهم. وتبين قراءتها مدى تأثرهم بدراسة التوراة و«العهد القديم» تحديدًا، في صباهم في المنزل والكنيسة. كما يتبين حجم الفاعلية السياسية لتطابق الأسماء التوراتية «كنعان» و«بلشتيم» (أي الفلسطينيين القدماء كما كانوا يُسمّون)، ذي التداعيات الدلالية السلبية مع ألفاظٍ حالية مثل فلسطينيين، ومدى فعل تطابق الأسماء ذي التداعيات الدلالية

(83) التي تعني في القرن التاسع عشر المسيحيين الذين آمنوا بترميم مملكة إسرائيل، وذلك عبر عودة اليهود إلى فلسطين لأسباب دينية وسياسية، وهم بلغة اليوم المسيحيون الصهاينة.

(84) مقتبس من: قرم، ص 133.

الإيجابية مثل «بني إسرائيل» و«شعب الله المختار»، و«الأرض العذراء» وغيرها مع اللاهوت السياسي الاستيطاني الذي علْمَنَ مصطلحاتٍ لاهوتيةً دينية. ولا يتّسع المكان هنا لاقتباس كمّ الكتب والسِيَر والرسائل[85] التي تكشف عن تأثرٍ معبّرٍ عنه في تطابق وعد بلفور مع الوعد الإلهي الذي تربّى عليه أمثال اللورد بلفور من صغرهم، أي أن يعود اليهود إلى «أرض الميعاد». كما تكشف عن مدى تأثرهم بأدب الأطفال ورواياته، مثل روايات سكوت عن المسلمين في الأماكن المقدّسة، والتعاطف الطفولي مع فرسان الحملات الصليبية وغيرها.

لا يمكن التقليل من شأن هذه الدوافع الدينية في إيجاد المناخ المتقبّل والإيجابي مسبقًا لمثل هذه القرارات السياسية، ولدعم المشروع الصهيوني، خصوصًا إذا ما توافرت دوافع وأهداف سياسية ومصالح إضافية. ذلك أن المناخ المعياري المستقبل لهذه الدوافع يعيد إنتاجها، فعملية القراءة هي عملية إعادة تأويلٍ وإنتاجٍ للنص.

سبق أن ناقشنا موضوع علاقة الدين بالأخلاق في الجزء الأول من هذا الكتاب. وربما كان الدين فكرةً أخلاقيةً عند عدد من المنظرين الأوروبيين، خصوصًا في عصر التنوير. وحين تحوّل الدين إلى هوية بيد المؤسسات السياسية ولعبة القوى والنفوذ، وجدنا أن الدين الأخلاقي في كثيرٍ من الحالات يشكّلُ أساسًا مرعبًا للعنصرية الحديثة، لأن بوسعه أن يضع مبادئ مطلقةً ذات قدسية أسمى من الأخلاق النسبية الذاتية التي تميز الخير من الشر. فالتمييز هنا لا يكون بين خير وشر، بل بين «نحن» و«هم».

(85) انظر خطابات ورسائل النائب جون دينجفيل من ميشيغان في كنيس في دترويت، والسناتور هنري كابوت لودج، المختلطة بنظرة عرقية متعالية إلى «المسلمين الأتراك أحفاد المغول». وقد جمعتها وغيرها الكثير دار نشر صهيونية في نيويورك وأصدرتها: United States, Congress, House, Committee on Foreign Affairs, *The Jewish National Home in Palestine: Hearings, Seventy-Eighth Congress, Second Session, on H. Res. 418 and H. Res. 419 ... February 8, 9, 15, and 16, 1944, with Appendix of Documents Relating to the Jewish National Home in Palestine*, Introd. by Ben Halpern (New York: Ktav Pub. House, 1970), pp. 304 and 375-376.

خاتمة

أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة

عرضنا مفهومي العلمانية والعلمنة في النظرية والتاريخ. وعرضنا تطوّر الفكر العلماني من مصادر فكرية وفلسفية عدة، ولم نختزل هذا التطور في خط مستقيم تصاعدي من فكر التنوير إلى الحداثة، ولا في تيار فكري مادي يمر مثل الخيط الناظم لأفكار علمانية مبعثرة في تاريخ الأفكار، فنحن لا نجمع فكرة من هذا المفكر، وأخرى من ذاك لنثبت وجود تاريخ للفكر العلماني، كما يفعل البعض مع تاريخ الأفكار بإسقاطها على التاريخ غصبًا عن السياق، أو بانتزاعها من خارج سياقها.

حاولنا طرح التمايز بين الدين ومجالات الحياة الأخرى في الفكر الديني نفسه، فضلًا عن العلم والسياسة ونشوء فئة العلماء والسياسيين. كما ميّزنا الأنسنية الكاثوليكية من فكر النهضة من جهة ومن البروتستانتية من جهة أخرى، وتابعنا تطور الفكر السياسي المرتبط بنشوء الدولة الحديثة وعلاقته بتجاوز فكرة الانتماء الديني. وميّزنا بين هذا التمايز الجاري في الفكر وفي مجالات الحياة، ونشوء الأيديولوجيا العلمانية كرؤية للدولة والمجتمع والدين، وكموقف معياري.

توقفنا في مفاصل عدة عند انسحاب الدين التدرّجي من مجالات المعرفة والممارسة الإنسانية المبنية عليها، وميّزنا بين انسحاب الدين وانسحاب المقدس. فالأخير مكانُه النفس الإنسانية، وهو ما يُخاطَب فيها لاستثارة الشعور بالمقدس. ومنها ما يُسقَط على الواقع كما بيّنا في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وهو لا ينسحب منها. ويبقى الدين الممأسس قائمًا في الدنيا؛ أما الشعور بالمقدس فيتعرّض لتجنيده في اقتحامات دينية للمجالات التي تعلمنت على شكل موجات تطول وتقصر؛ كما يبقى عرضة لإعادة تدبيره في ديانات بديلة دنيوية في المجال الاجتماعي أو السياسي المعلمن. كما عرضنا عملية تمايز أنماط السلوك والوعي الإنساني وتمايز المجالات الاجتماعية، وتطبيق هذا التمايز على المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية. وأكدنا أن انسحاب الدين من مجالات المعرفة وتمايزه لا يعني انعدام التدين أو حتى انسحابه من المجال العام بالضرورة. وميّزنا بين نماذج مختلفة من العلمنة في أوروبا والولايات المتحدة، وكذلك بين الشعور بالمقدس (سواء أكان موضوعه روحيًا أم دنيويًا) من جهة، والدين كممارسة عبادية تحوي المقدس ولا تقتصر عليه من جهة أخرى. وبيّنا أن العقائد الدنيوية، بما فيها المختلطة بمركّبات من الديانات التقليدية، لا تتحول إلى ديانة إلا إذا توافرت عوامل طقسية عبادية.

قلنا إن نقد العلمانية باعتبارها أنموذجًا فكريًا لا يعني أن العلمنة وهمٌ، وأنها لا تضيء جوانب مهمة من الصيرورة التاريخية؛ فهي تتجلى في التمايز بين المجالات من خلال عملية التطور عمومًا، وتتميز في انفصال المجال الديني وانسحابه من مجالات تقتحمها أنماط المعرفة العلمية والمهن الأخرى، وتغلّب منطق الدولة عليه، سواء بتحييدها في الشأن الديني أو بالسيطرة المباشرة على الدين في عملية رسم حدود المجال الديني وحدوده.

أما العلمانية فتبرز كمجموعة مواقف فكرية وأخلاقية متعلقة بعلاقة الدولة بالدين تاريخيًا في مرحلة تعاظم دور الدولة وشموليته في الحداثة عمومًا، بما في ذلك دورها الثقافي وتأثيرها في حياة الأفراد أيضًا. فالدولة في واقعها المعاصر، وكما نفهمها في يومنا، دولةٌ شموليةٌ (بالمعنى الواسع لكلمة شمولية هنا، أي أنها مرئية للجميع، وقادرة على الوصول إلى مركّبات المجتمع كلها، لا بمعناها المفهومي، أي ليس بالمعنى الضيق للأنظمة الشمولية كأنظمة تسيطر على مناحي الحياة كلها وتسيّرها بموجب مبدأ واحد، أو أيديولوجيا واحدة). كل دولة حديثة هي دولة بوليس ودولة قضاء ودولة سيادة قانون وحدود وجنسية ومواطنة وهوية وتعليم وتاريخ رسمي ووسائل إعلام وأنصاب ورموز وأعياد وطنية وآباء مؤسسين... وكل دولة تطلب من المواطن أن يواليها.

ونحن وإن كنّا نستخدم تعبير الدولة لوصف الكيانات السياسية القديمة، فإن المسميات تختلف على الرغم من تساوي الأسماء. فقد تطوّر واقع الدولة ومفهومها عبر التاريخ. والدولة ما قبل الحديثة، بوسائلها التي كانت بحوزتها، لم تكن كلية الحضور في المجتمع وفي الحياة الثقافية والتعليم والإعلام، ولاسيما في الدولة المترامية الأطراف. كما أنها لم تقتحم حياة الفرد يوميًا، وكان ممكنًا أن يولدَ الفرد ويشيخ ويفارق الحياة في جماعته المحلية في الريف من دون أن يقابلَ «الدولة» وجهًا لوجه مرة واحدة في حياته.

من هنا يمكننا أن نتخيل أنه إذا تحكّم الدين باعتباره أيديولوجيا سياسية حركية بالدولة في عصرنا، فسيكون حكمًا مختلفًا تمامًا عن «الدولة الدينية» التي نعرفها من التاريخ، والتي لم تكن دولة في الواقع بالمعنى الحديث للدولة، ليس لأن فهم الدين تغيَّر فحسب بتغير وظيفته وحدوده، بل لأن الدولة تغيرت جذريًا أيضًا؛ فهي أصبحت أكثر حضورًا وشمولًا وأكثر قدرةً على القمْع والقسْر. لذلك، فإن الدولة الحديثة أتت بمخاطر الشمولية وبأدوات لمواجهة هذه المخاطر في الوقت عينه، ومنها أدوات مثل حقوق المواطن والمؤسسات التي يوازن بعضُها بعضَها الآخر ويراقبه.

من هنا تزداد أهمية تحييد الدولة في شؤون الدين ومنع الإكراه الديني بواسطة الدولة أضعافًا مضاعفةً نتيجة إمكانية استغلالها بشكل مفرط، ونتيجة توافر أدوات للتحكّم في حياة الناس لديها لم تكن متاحة، ولا كان ممكنًا حتى تخيّلها في العصور التي شهدت نشوء واندثار ما قد يسمّى الدولة الدينية. وأصبحت الدولة منافسًا قويًا حتى للمؤسسات والجماعات التي كانت تشكّل شخصية الفرد وتتولى عمليًا تربيته وتنشئته مثل العائلة والطائفة والحارة والجماعة المحلية. ولهذا يجب وضع القيود عليها حتى لا تقوم هي أيضًا باستخدام سطوتها ونفوذها لفرض أيديولوجيات أخرى مغلقة غير الدين، فتحييد الدولة في شؤون الدين يسري أيضًا على شؤون الأيديولوجيات الشمولية التي تشكل بديلًا من الدين. لكن لا يمكن تنقية الدولة من الأيديولوجيا تمامًا؛ فهي ليست مركز أبحاث علمية، إنها دولة، والأيديولوجيا قائمة في فكرها وممارستها بحكم تعريفها.

ما حصل في مقدّمات الحداثة الأوروبية هو محاولة دمج الشرعية الدينية والدنيوية في شخص الملك، وكذلك توحيد الدولة/ الأمة دينيًا. ودام الصراع حتى الأمة ما عادت تتطابق مع الانتماء الديني، ولم يكن هذا ممكنًا من دون سيطرة منطق الدولة على الدين، وذلك قبل التحييد النسبي التدرّجي للدولة في الشأن الديني. وتطوّرت من وحدة الأضداد هذه دينامية تطوّر، من انفصال ووحدة، مرت بمراحل عدة حتى وصلنا إلى الحداثة، ومن الحداثة المبكرة عبر نضالات وأزمات وصلنا إلى فرضيات الحداثة المتأخرة والمتعلقة بالمواطنة الديمقراطية. وظهرت طروحات تؤكد أن الديانات الرسمية لا تتلاءم مع الدولة الحديثة، واندماج الجماعتين الدينية والسياسية أمرٌ لا يستوي مع مبدأ المواطنية الحديثة. والمقصود أنه لا يجوز الخلط بين مفهوم الأمة المواطنية الحديثة والجماعة الدينية، أو ما يسمى في بلادنا الأمة الدينية أو الطائفة الدينية... أو غيرها.

أصبحت الدولة الحديثة تُعرّف بانفصالها عن القداسة الدينية وإنشائها مجالها المقدس. وأصبح موقف النقد التنويري للدين على مختلف أشكاله عقيدةً محورية ليبرالية حديثة كما كان محوريًا في كتابات هيغل الأولى المتأثرة بالثورة الفرنسية، وفي نقد الهيغليين الشباب للدين أيضًا. ويمكن اعتبار هذا النقد من أسس تصنيف فيبر للفرق بين الكنيسة والفرقة الدينية باعتبار أن خسارة دين معيّن لاعتراف الدولة الرسمي به يحوّله من كنيسة إلى جمعية طوعية يمكن اعتبارها فرقة دينية، أو ما يسمى بالكنائس الحرة، ومن دين رسمي إلى معتقد أو مذهب إيماني. ومن وجهة نظر الدولة الحديثة (وهي بحكم تعريفها علمانية، بمعنى أنها تنظر من منظار الدولة)، فإن جميع الكنائس والفرق الدينية هي إما مذاهب إيمانية فحسب[1]، وإما اتحادات طوعية بصورة كنائس (بمعنى جماعة المؤمنين) أو طوائف.

لكن التاريخ الحديث مر أيضًا في دروب أخرى، دينية، تقود إلى الاستنتاج

(1) الكنيسة المعترف بها هي تعبير آخر لما نسميه في بلادنا دين الدولة. وهو ما سوف نعالجه في مجلد آخر من هذا الكتاب. وعلينا أن نذكر هذه النقاشات والسياقات حين نتطرق إلى مفهوم «دين الدولة» في الدساتير العربية.

بضرورة عدم تدخّل الدولة في فرض عقيدة دينية على الناس، وعدم التدخل في شؤون الناس الدينية؛ وأهمها الطريق التي شقّتها الفرق الدينية المنشقة عن الكنائس الرسمية ومفكروها والتي حوّلت حيادية الدولة في شؤون المذهب إلى مطلبها الرئيس، وذلك كي يتوقف التمييز ضدها الذي كان يصل إلى منعها من ممارسة نمط تديُّنها بحرّية. وكان هذا التيار الذي قاد إلى فصل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة غالبًا امتدادًا لهذه المواقف التي كثيرًا ما قاد تعرضها للملاحقة إلى الهجرة من أوروبا إلى أميركا الشمالية. ومحور هذا الموقف حماية الحرية الدينية من تدخل الدولة، ومنع الأخيرة من تأسيس كنيسة رسمية.

من ناحية أخرى، ينشأ احتمال أن تحيل العلمنة الإنسان المعاصر على أيديولوجيات علمانية بديلة للدين تقدّس قيمًا دنيويةً، أو تستغل نفوذها المنقطع النظير تاريخيًا (بسبب علاقتها بالدولة الحديثة) في محاربة الدين. الدولة الحديثة نفسها التي قامت في سياق مركزة الولاء لها وتطوّرت من مصادرة القداسة من الكنيسة إلى نشوء العلمانية، ومن درء خطر الحرب الأهلية بين الطوائف بتحديد الولاء لها، إلى تجنّب استخدامها للدين إذا ما سيطر عليها وتحويله إلى أيديولوجيا شمولية، هي الدولة التي قد تحوّل العلمانية إلى أيديولوجيا شمولية خطرة في خدمتها، وترى في عقائد الناس وانتماءاتهم الاجتماعية خطرًا عليها ومنافسًا لها في الولاء. وفي صيرورة نشوء الأيديولوجيات السياسية، تجري عملية علمنة مصطلحات ورموز دينية، وتبنّيها بعد علمنتها. كما قد تحوّل أيديولوجيا علمانية إلى ما يشبه الدين لناحية تقديس الدولة أو القومية، وإيجاد تاريخ أسطوري لها وأماكن وأزمنة مقدسة وقدرة على تخوين (بدل تكفير) من يخالف.

منذ مرحلة الملكية المطلقة بالحق الإلهي التي أخضعت الكنيسة لها، وما رافقها وأسس الفلسفة السياسية الحديثة من نظريات العقد الاجتماعي، لم يكن التأسيس لشرعية الدولة الحديثة خارج القدسية الدينية مجرّد آلية لموْضعة مصدر الدولة في الشعب كمصدر للسيادة. ولم يكن هذا التنظير للدولة، وما رافقه من ازدياد في حضورها ونفوذها، ونشوء مفهوم الوطنية وتجسّد واقعها في الثقافة والسياسة مجرّد بديل من الحق الإلهي، أو لتحرير الأفراد من علاقات

التبعية الشخصية «الفيودالية» وتحويلهم إلى أفراد أحرار تعاقديين (يتمتعون بحقوق تعاقدية اتحادية) فحسب، بل جعلت هذه النظريات من الدولة مذهبًا متفوقًا روحيًا على الدين أيضًا. وهذه كلها إما فرضيات وإما مقولات معيارية تصاغ صوغًا عقلانيًا وتشتق منها بنية نظرية. فالدولة عند هوبس إلهٌ فانٍ، «لفيتان»، في مقابل شيطان الفوضى والشر «بيهوموث»؛ وما الحاكم المطلق إلا تجسيد لهذا الإله المتشكّل من وحدة إرادات الناس في جماعة هي الكيان السياسي. ليست نظرية (العقد الاجتماعي) محايدةً بين الدولة والمذاهب، ولا تحوِّل الدولة إلى مجرّد حالة حيادية من ناحية أخرى، بل تضعها كمرجعية فوق المذاهب، بشكل متطرّف عند هوبس وروسو، وبشكلٍ أقلّ تطرفًا عند لوك[2].

أنشأت الفلسفة السياسية في التنوير «مذهبًا للدولة» مؤلّفًا من قواعد ميتافيزيقية تؤهّله لتمثيل عقلاني لأخلاق اجتماعية ولقيم مثْل الحرية والمساواة، خصوصًا عند روسو وهيغل، ولاحقًا عند الحركات الوطنية والقومية كلها على طول القرن التاسع عشر. ومع أنه لا روسو ولا هيغل كان قوميًا، والموضوع بالنسبة إلى الأخير كان الدولة لا الأمة (فيشته كان أبا الفكر القومي الألماني، وهو الذي اعتبر الأمة تجسيدًا للحرية والمناقب)، إلا أننا نرى انتقال هذه النزعة أيديولوجيًا بشكل سافر في الوطنية والقومية حين تتحوّل من أفكار اجتماعية تعاقدية إلى أيديولوجيات تعبّر عن روابط عضوية مقدّسة وتخضع لها الولاءات الأخرى كلها، بما فيها الدين، وقد تتداخل مع الدين كطائفة (أو أمة دينية) في حالة التميز من الآخرين بالدين ذاته.

أما الدولة الشمولية، فتسعى إلى إلغاء الولاءات الأخرى إذا أمكنها ذلك، وتوحيد كل شيء في عملية تقديس الدولة، أو الشعب، أو الأمة. وفي مثل هذه الحالات تتطوّر طقوس وطنية وقومية هي علمنة للطقوس الدينية مثل طقوس البلوغ لجيل الطلائع، أو دخول اتحادات الشباب الوطنية بدلًا من المعمودية، وبدلًا من أول مناولة في المسيحية الكاثوليكية، إنها طقوس عبور (Passage Rites) علمانية. وتنشأ أماكن وطنية مقدسة وهياكل وأضرحة، وكذلك

---

(2) لهذا السبب تحديدًا، أي بسبب عدم تطرّفه في مذهبة الدولة، يمكن اعتباره أبًا للفكر الليبرالي.

أزمنة مقدسة هي بمنزلة أعياد وطنية إلى جانب الأعياد الدينية؛ وتُلقى في وجه الخصوم تهمة الخيانة التي تحل محل تهمة الكفر والهرطقة الدينية.

قلنا إن نظريات العقد الاجتماعي ليست محايدة كما تبدو من أول وهلة، بل تثبّت تفوّق الدولة الأخلاقي. وهو الذي يؤهّلها لوضع مبادئ دستورية وقوانين عقوباتٍ وغير ذلك، كما يجعل من حقّها في النهاية تحديد مبادئ التربية والتعليم، كما في فلسفة هوبس السياسية. ويظهر ذلك عند هيغل كصيرورة لا تجري بمعزلٍ عن المجتمع، بل هي حصاد ما في المجتمع كله بصيغته الأكثر عمومية، والأقل تعلقًا بالمصالح الخاصة، كمبدأ عند هيغل. الدولة لا الكنيسة هي التي تجسّد الأخلاق في فلسفة الحق وفي فلسفة التاريخ عند هيغل، وفي نظرية الدولة الحديثة عمومًا في رأينا؛ لسبب بسيط يتلخّص بأن الدولة (لا الكنيسة) تمثّل المصلحة العامة التي يحسم القانون المدني والجنائي وغيره سواء برّرت ذلك بوساطتها مع الله كأخلاق مطلقة، أو بالمصلحة العامة أو الأخلاق العامة.

يرى الليبراليون الكلاسيكيون أن تحييد الدولة في شأن الدين هو نتاج موقف منهجي يقضي بتحييدها الأخلاقي المطلق. لكن كما بيّنا أعلاه ليس هذا الجزم صحيحًا من الناحية التاريخية، بل غالبًا ما كان السبب هو العكس، أي عدم حياد الدولة أخلاقيًا، وتبوّئها منصب المرجعية الأخلاقية المشتقة من مصلحة المجموع، أو المصلحة العامة.

في كل حال، إن حشْر الأخلاق في الحيّز العام الاجتماعي أو الخاص الفردي (أي خارج الدولة بمفهومها الضيق في الوقت عينه) لا يجعل الدولة مجرّد «دولة الحارس الليلي» (Night Watchman State) الليبرالية التي تُختَزَلُ بالنواهي وبحفظ الأمن وحماية النفوس والأملاك والحريات، بل يجعل منها حاملة قيم تنافسية سلبية تحمي ما يُسمّى بالحريات، لا أكثر. فهي حاملة قيم في الحالات كلها. وهي تؤدّي بذلك إلى تحويل كل ما هو ليس دولةً إلى سوق عبر خصْخصته، وإلى تقديس الربح والنجاح في التنافس غير المنضبط، في صيرورة تحويل الاقتصاد والملكية إلى سلطة. لا بد من أجل رفع سلطة الدولة فوق المذاهب والديانات وغيرها أن تتضمن السلطة بعدًا أخلاقيًا موجِبًا،

ولا سالبًا فحسب (بمعنى السالب القيمي أي الحياد القيمي كما تفهمه الليبرالية المتطرّفة). وهذا البعد الأخلاقي الموجب هو ما تدعو إليه عمليًا الحركات والأيديولوجيات الوطنية عند إقامة الدول.

هذا هو البعد القيمي الثاوي في نواة القانون الدستوري، والجنائي كمعبّرٍ عن المصلحة العامة. فمهمات الدولة في هذا الخصوص المتعلق بالدفاع عن قيم اجتماعية أخلاقية سائدة هي في النهاية خدمةٌ للاستقرار الاجتماعي. ويمكن تطوير هذا المبدأ إلى قطاعات أخرى لتحريرها من التنافس وإخضاعه لسياسة مركزية باسم المصلحة العامة. نجد مثالًا على ذلك في قيم حبّ الوطن وتشجيع الاستعداد للعطاء الاجتماعي وتشجيع تكافل المجتمع في التعليم الرسمي والتأمين الصحي. إن تحرير التعليم من التعليم الكنسي والديني يعني أن تضع الدولة باسم الشعب قيمًا عامة تريد أن تربّي النَشَأ عليها، تشمل حبَّ الوطن والاستعداد لخدمة المجتمع والتربيةَ على حقوق المواطَنة وأخلاقياتها ووضع التوازن بين الشعور الوطني والقيم الإنسانية وغيرها. ولا بد من أن تولّد حالة إرساء القيم هذه صراعًا جديدًا بين العائلة والدولة. وتتصارع هذه في الإجابة عن أسئلة مثل:

من الذي يقرّر في شأن تعليم الأبناء: الأهل أم الدولة؟ وهل من حق الكنائس فتح مدارس خاصة بها لمن يختار من المواطنين هذا التعليم لأبنائه؟ وإذا كان من حقها إمرار قيم دينية من خلال التعليم الديني هل تلزم المدارس الخاصة أن تمرّر أيضًا قيم التعليم الرسمي؟ ومن يقرر ما هي القيم الدينية؟

تتحوّل هذه إلى موضوعات لصراعات ونضالات جديدة. وما كان يُعتبر رجعيًا ومحافِظًا مثل العائلة والجماعة الدينية والطائفة والملّة والعشيرة بات يرفع صوته باسم الديمقراطية وحقّ الاختيار والمجتمع المدني والإدارة الذاتية وغيرها. وتُنتِج الصراعات هذه حلولًا وسطية جديدة تعدّل الفصْل بين عناصر البيئة الاجتماعية وتعايشها من جديد، وتُعيد صوغها وهي أكثر غنًى وتنوعًا.

لا توجد دولة غير حاملة للقيم. والفرق بين الدولة الليبرالية التي تؤكد على الحقوق والحريات المدنية من جهة، و«الجمهورانية» التي يزيد فيها وزن المصالح العامة والوطنية من جهة أخرى، هو أن طبقة القيم في الأولى تكون

رقيقة وسلبية (أو للدقة سالبة) الطابع وتنص غالبًا على ما يحظر على الإنسان فعله، لكنها تدفع إلى أفعال معيّنة بشكل غير مباشر. والثانية كثيفة القيم، أي تتضمّن قيمًا متعلقة بخدمة المصلحة العامة والواجبات الوطنية وغيرها، وتوحي غالبًا بواجبات على المواطن القيام بها كي يُعتبر مواطنًا مخلصًا و«حقيقيًا»، فهي لا تكتفي بالانصياع للقانون ودفع الضرائب.

لا يمكن أن تنجح الدولة في التنافس مع المقدس والدين، وفي تسويق المعنى لحياة الأفراد بواسطة الخواء والحياد؛ ومن هنا تُمنَح الدولة معنى طوال التاريخ الحديث. وحتى في الدولة الديمقراطية الليبرالية لا بد من أن يُستعاض عن تفوّق القوى التي تسوّق المقدّس في سوق الأفكار على غيرها، بتوافق الشعور الوطني والدولتي لوضع مبادئ أخلاقية إنسانية وديمقراطية عبر برامج التدريس وما شابهها. وعلى هذا يختلف اليسار واليمين والليبراليون والمحافظون في الإطار الوطني. يُختلف هنا في شأن دور الدولة، وفي شأن مبادئ مثل الحرية والمساواة. التوجه السياسي الوطني الذي يمنح الدولة قيمةً يجد نفسه متوائمًا مع اليسار في ما يتعلق بدور الدولة في قضايا عدة تمتدّ على مراحل تاريخية، ولا سيما عندما تتبنى الدولة اقتصاد القطاع العام أو دولة الرعاية. وقد يجد نفسه ملتقيًا اليمين في مراحل أخرى حين يكون التحدي الرئيس هو الصراع مع المحيط، أو حين تسيطر قوى ترى أن مهمة الدولة الرئيسة هي التعبير عن العبقرية القومية للشعب عبر التاريخ.

نجد في علم اجتماع ماكس فيبر تصنيفًا لثلاثة أنواع من الفعل الاجتماعي: التقليدي ويعنى عادة بالأشياء كما كانت وكما يجب أن تكون ويبقى مدفوعًا في كثير من الحالات بالتقاليد والدين والتعاليم الدينية كتبرير للفعل؛ والعقلاني الأداتي والقانوني الذي يعتمد على ردات فعل الآخرين ونتائج الفعل لغرض تحصيل أفضل نتائج محسوبة ممكنة يريدها ويحددها الفاعل الاجتماعي سابقًا؛ ثم الفعل المؤثر أو التأثيري المدفوع غالبًا بتحصيل اكتفاء عاطفي من سرور وانتقام وحب الشرّف والمنزلة والاعتداد بالنفس، وغيرها من العواطف التي تريح ممارستها الفاعل الاجتماعي.

أعتقد أننا قد نجد الأنواع الثلاثة في التدين والممارسة الدينية. لكن ليس

كدافع للفعل فحسب، بل كصراع وتوتر أيضًا بين تديّن فردي وتديّن تقليدي اجتماعي، وصراع بين مؤسسة دينية وأفكار دينية جديدة، ثم بين رؤى متديّنة وعلمانية، أي إن التديّن كعنصر فاعل في التغيير هو نتاج بنية اجتماعية وصراع. وقد تصلح تصويريًا وربما حتى تفسيريًا فكرة الكاريزما الفيبرية؛ إذ يتضمن عرضها عند فيبر انتقال فعل تأثيري عند شخص يتمتع بالجمع بين الكاريزما وفكرة القداسة إلى الفعل العقلاني عندما يؤسس دينًا، إلى المأسسة التي تعوِّض بالروتين عن غياب الكاريزما ونهايتها. وهنا يتحول الفعل التأثيري إلى سلوك تقليدي محافظ ... وهكذا.

عندما نتفحص محاولات ماكس فيبر تتبُّع علاقة الدين بالسياسة، نجده حين يذكر الدين يتحدث في الواقع عن أنماط التديّن. فلا يوجد جوهر مسيحي أو إسلامي أو يهودي في التعامل مع السياسة. ولو كان جوهر المسيحية واحدًا في موقفها من السياسة والمجتمع فسوف يكون من الصعب تتبُّع التغير الحاد في موقف المؤسسات الكنسية والمسيحيين المتديّنين عمومًا من السياسة بين مرحلة قرني التأسيس في ظل الإمبراطورية الرومانية حيث العزوف عن السياسة في ديانة تقشفية ومسالمة ترفض مقاومة القمع العنيف بالعنف، ومرحلة تحوّلها إلى ديانة رسمية تستخدم الدولة وتستخدمها الدولة، ثم الفرق بين الفِرَق المختلفة. وتسمية هذا كله «موقف المسيحية من السياسة»، هو هذر فارغ لا معنى له.

حتى تحديد فيبر لديانات تقشفية تميل إلى الابتعاد عن السياسة وعدم الاكتراث بها في الجوهر، وتعتبر العالم الدنيوي جسر مرور لا أكثر، مثل المسيحية والبوذية، فإنما يفقد فائدته كتحديد وتعريف حالما نُدرِك أن أنماطًا مختلفة من التديّن يختلف بعضها عن بعض في الديانة نفسها؛ ويتشابه النمط نفسه من التدين في الموقف من السياسة بين ديانات مختلفة أحيانًا، أكثر مما يتشابه مع أنماط تديّن أخرى داخل الديانة نفسها. ويكفي النظر إلى الفَرق بين المؤسسات الكنسية في الفاتيكان وأنماط من التدين الشعبي وحركات تقشفية وخلاصية في إطار المسيحية لندرك أن العالم الدنيوي لم يكن دائمًا مجرد جسر مرور إلى الآخرة بالنسبة إلى المسيحية.

ليس الآن مكان العودة إلى مارتن لوثر وكالفن وعملية إقامة مدينة الله على الأرض، أو التمثّل بها لنكتشف مدى اهتمام المسيحية كمؤسسة وفِرق أصولية تاريخيًا بالسياسة الدنيوية وتنظيم المجتمعات. لكن لا بد من أن نذكر أن المسيحية والإسلام قاما على اعتبار الدين مكوّنًا رئيسًا لهوية الفرد، خلافًا للإمبراطوريات السابقة التي لم يؤدِ فيها الدين دورًا رئيسًا في تعريف السلطة لذاتها وتعريف انتماء الفرد إليها. وفي اليهودية كان الدين دينَ أجداد مرتبطًا بالهويات القبلية القائمة، والله إله أجداد يُخضِع بقية الآلهة. لكن المسيحية والإسلام جعلا الدين ذاته هوية منفصلة عن الهويات الأخرى الإثنية والقبلية وغيرها. ومن هنا قامت إمبراطوريات تعرّف نفسها كدينية مثل الدولة البيزنطية والإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وطبعًا الإمبراطورية الإسلامية التي تؤكّد كلها التعدد الإثني والجامع الديني، في حين أن الإمبراطورية الرومانية ارتكزت على التعددية الإثنية والدينية في آن واحد... حيث لا تقوم حاجة إلى هوية دينية مشتركة.

طرحنا العلْمنة باعتبارها صيرورة تاريخية تشمل عقلنة مجالات المعرفة بفهمها بقوانينها من دون الحاجة إلى قوى غيبية في التفسير، كما تشمل تمايزات وتمفصلات بين المؤسسات والممارسات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتشكّلات بينهما تليها وحدات جديدة مركّبة. وتتجلى هذه التمايزات في تغلغل أنماط المعرفة والممارسة غير الدينية في مجالات مختلفة ينسحب منها الوعي الديني والممارسة الدينية؛ كما تقود إلى بروز قوة الدولة في مقابل المؤسسة الدينية، ومنطق الدولة في مقابل الدين ويتخذ أشكالًا معيّنة مثل تحييد الدولة في الشأن الديني لحماية الحرية الدينية، أو سيطرة الدولة على الدين، أو تقليص الدولة لدور الدين في المجال العام. وينشأ نتيجة ذلك توتر بين المقدس والدنيوي في مجالات حياتية مختلفة.

التمايز بين مجالات الحياة الاجتماعية والفكرية المختلفة هو القاعدة في المجتمع الحديث، وكل تمايز في عناصر ظاهرة كانت تشكل وحدة واحدة يعود وينتج وحدة جديدة أكثر تركيبًا في هذه الدنيا.

في حالة الفصل بين الدين وبقية المجالات، ترافق عمليةَ الفصل هذه حين

تمس الممارسة الإنسانية توتراتٌ و«توق» إلى الوحدة من جديد، لأن تجربة المقدس جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة. التمايز هنا تنافر، ثم تجاذب بين ما تنافَر، لأن عنصر المقدس يبقى قائمًا في الدين وما انفصل عنه، لأنه يبقى قائمًا في الإنسان.

عندما تجري العلْمنة في إطار صراعات اجتماعية تدور في المجال السياسي، فإن التوتر عندما يكون واعيًا يتمّ التعبير عنه في أيديولوجيات سياسية وتتخذ الأيديولوجيات العلمانية حينها طابعًا شعبيًا وجماهيريًا تعبويًا. نجد ذلك على مستوى صوغ يقدّمه المثقفون والطبقات الوسطى في محاولات متعددة لتقديس المجال السياسي من جديد من جهة، تقابله إعادة تسييس التدين من جهة أخرى. وغالبًا ما تتضامن معه الفئات الشعبية المتضرّرة من عمليات العلْمنة والتحديث لأسباب اجتماعية واقتصادية أخرى، فيلتقي احتجاجها مع التوتر الناجم عن عملية الفصْل والتمايز، كما يجد تعبيرات عن نفسه متعلقة بالصلة بالمقدّس.

حتى خارج الصراعات السياسية في شان الدولة يكتشف المجتمع نطاقات جديدة تزوّده بتجارب بديلة لإشباع الرغبة في التواصل مع القداسة كما في الفن الجماهيري وطقوس الملاعب الكبرى والهستيريات الاستهلاكية للصور والتمثّلات التي تُسوَّق في صناعة السينما والنجوم من مجالات أخرى.

تولّدُ العلْمنة توترات عدة عند محاولة المجتمع الحديث حشْر الدين في مجال الحيز الخاص، أو في مجال الفرد. فالدين ظاهرةٌ اجتماعية تاريخية متعلقة بتشابك أصيل فيه بين العام والخاص والنسبي والمطلق. والدين نظام ضبط اجتماعي أيضًا، ويصبح هوية جماعية وعصبيةً وعزوةً في الديانة والملّة أيضًا.

تنطلق توترات كبرى من فصل التعامل مع القداسة عن عملية التعامل مع هذا العالم بشكلٍ كلي، وعند نشوء فصلٍ بين الحيّز الخاص والعام بتفاعل مع تطوّر كيانات منفصلة في فرد ومجتمع، كما تنتج توترات كبرى عندما تنتج عملية العلمنة ثقافةً أو ثقافات من النوع الذي يدفع بالمقدس إلى الحيز الخاص. وقد يتّخذ التوتر شكْل صراع لعودة المقدس إلى الدنيوي، أو لتوحيد ما هو منفصلٌ، أو للتوسّط بين المجالين.

سوف نقدّم هنا أنموذجًا يتضمن تعميمات ناجمة عن عملية الاستقراء والتحليل التي قمنا بها، وأخرى هي فرضيات نظرية تتضمن احتمالات يمكن من خلالها فهم تطورات في حالات أخرى. وكما هو واضح، وبناء على هذا الأنموذج، لا نفهم العلمنة كحالة فصل تضع جدارًا بين المجالات بل كجدلية من التمايز في إطار الوحدة، والفصل بما فيه التوتر الناجم عن هذا الفصل الذي يؤدي إلى البحث عن معنى في المقدس الدنيوي في غياب المقدس الروحي، كما يؤدي إلى نزعات للعودة إلى السياسة والمجتمع في المجال الديني. أما قبول عملية فصل الدين عن مجال الدولة والسياسة وقيام مؤسسات ترعاها وتقوم عليها، فتنشأ عليه ثقافة وحياة اجتماعية تتضمنان تعبيرات أخرى عن المقدس. سوف نحاول في هذا الأنموذج النظري أن نصوغ تأثيرات العلمنة في الدين من جهة، وفي السياسة والدولة من جهة أخرى. ويأخذ هذا الأنموذج في الاعتبار درجة التديّن والعلمنة في المجتمعات. ونرى أن هذا الأنموذج القائم على أساس علمنة أنماط الوعي ومجالات المعرفة والتمايز بين مجالات النشاط الاجتماعي المختلفة يفتح المجال لاحتمالات عدة ناجمة عن الفصل والتوترات الملازمة له وآليات تعويض المقدس، وذلك في المجتمعات المختلفة. فمثلًا، إلى جانب العلمنة التدرّجية لأنماط الوعي ومجالات المعرفة والعلمنة التدرّجية للدولة من السيطرة على الكنيسة والدولة، يمكن أيضًا تخيّل التوتر الناجم عن علمنة الدولة من أعلى في مجتمعات متديّنة من دون علمنة أنماط الوعي، وماذا قد تعني العلمنة بالإكراه لناحية تحوّل الدين إلى مسألة أصالة وهوية، ومخزون رمزي يمنح قوة في وجه القمع. وبالإمكان استنتاج احتمالات أخرى يمكن فحصها في الواقع.

1. العلمنة هي عملية تمايز للمجالات المعرفية والاجتماعية تتغلب فيها أنماط المعرفة العلمية في فهم الظواهر، ويعلو فيها منطق الدولة على الدين في المجتمع الحديث. ولا يعني ذلك اندثار الدين والتدين، كما لا يعني بالتأكيد غياب المقدس عن الحياة الإنسانية:

أ – في المجال المعرفي تعني العلمنة التطور المتواصل في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية والسياسية (الدولة) بقوانينها ذاتها، وذلك بتمايز العلوم عن بقية أنماط المعرفة، واكتساح التفكير العلمي لمجال بعد آخر، وانسحاب

النظرة الدينية إلى الكون من المجال الذي أصبح يفسّر بقوانينه. ولا يتجلى ذلك في انحسار الدين أو التدين بالضرورة، بل في تغيير وظيفته، وفي انتقال موضع المقدس والغيب. ما ينحسر هو الإيمان المعرفي، وأنماط التدين التي تقوم عليه. ويبدأ ذلك بتأكيد البعد الأخلاقي في الدين، والبعد الإيماني العرفاني. وتتطور من كليهما نزعات نقدية تجاه الدين والمؤسسة الدينية.

لم يكن فعل علمنة الوعي هذا فعلًا علمانيًا واعيًا أو مناهضًا للدين بالضرورة، وغالبًا ما قام به مؤمنون أو رجال دين من مشارب مختلفة.

ب - في الواقع الاجتماعي تعني العلمنة تمايز مجالات الفعل الاجتماعي ومنطقها بتفاعلها مع تطور أنماط الوعي أيضًا. ومن ضمن ذلك تمايز المؤسسات الدينية من غير الدينية، وتمايز المهن.

ج - ينحسر خلال هذه العملية البُعد المعرفي للتدين، وقد يتعمّق البعد الإيماني عند القطاعات الاجتماعية التي تجري علمنتها. وقد يرافق ذلك انحسار التدين، كما قد ترافقه صحوات دينية. لكن الوزن المعرفي والاجتماعي للدين يواصل الانحسار.

د - تظهر الأيديولوجيا العلمانية كموقف سلبي من النشاط المعرفي للدين، ومن نشاطه في المجال العام أيضًا.

هـ - يبدو ذلك بشكل جلي مع ارتفاع منطق الدولة فوق المؤسسة الدينية وفكرها، وإخضاعها له. هكذا تنشأ «العلمانية الدينية» التي تدعو إلى تحييد الدولة في مجال الدين للمحافظة على الحرية الدينية وضد الإكراه الديني الذي يتضرر منه المتديّن المختلف.

هكذا نشأ تحييد الدولة في الشأن الديني كحل وسط بين الموقف العلمانوي السلبي من الدين ونشاطه المعرفي والاجتماعي، والموقف الديني الداعي إلى الحرية الدينية.

و - تنشأ أنماط من التدين ناجمة عن التمايزات ومتأثرة بها. فإذا كان التديّن الشعبي قائمًا ومتميزًا إلى حد ما من التديّن المؤسسي العقيدي، لأنه يختلط بالعادات والتقاليد والأعراف وبقايا الديانات السالفة وغيرها، تنشئ

العلمنة أنماطًا جديدة من التدين، أهمها التديّن السلفي الأصولي الرافض حالة فصل المجالات، أو الابتعاد عن الأصول؛ والتدين الجماهيري الناجم عن التحول إلى مجتمع الجماهير على حساب المجتمعات الريفية التي كانت قاعدة التديّن الشعبي. أما نمط التديّن الجماهيري فهو مثل العلمانية وليد الحداثة. ونحن لم نتطرق إلى هذا الموضوع تحديدًا بتوسع في الكتاب، لكننا نطرحه هنا كفرضية نظرية قابلة للاستخدام في فهم التديّن الجماهيري الروحاني والاستهلاكي والسياسي الذي يحلّ محل التدين الشعبي التقليدي، ولا سيما الريفي.

ز - تتفاعل أنماط التديّن هذه بأشكال مختلفة بحسب درجات علمنة الوعي الديني والمؤسسات.

2. من جهة الدين تعني العلمنة رسم حدود للدين كفكر وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها. ويؤدي ذلك إلى الصيرورات المحتملة التالية التي قد يتقاطع بعضها في المجتمعات بحسب درجة علمنة أنماط الوعي في المجتمع أو تديّنه:

أ - رفض المؤسسةِ الدينية الفصلَ. وهو رفض لا يدوم طويلًا، لكنه يسير في طرق متعرجة يجري في نهايتها تفضيل الفصل على الخضوع لمنطق الدولة. ويترافق قبول المؤسسة الدينية لحالة الفصل مع البحث عن وظائف جديدة للدين في مجالات الضمير الفردي والعائلة والأخلاق الاجتماعية العامة. وربما تفتح الأخيرة بابًا للعودة إلى العمل العام في مجالات تبدأ بالعمل الخيري، ولا تتوقف عند التعبير عن «موقف الدين» من قضايا مهمة في السياسة المحلية والدولية. ورأينا عودة الدين إلى المجال العام من خلال قبول مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان في عدد من الدول الأوروبية المعلمنة سياسيًا. وهو أنموذج قائم في أوروبا وأميركا. لكن نجد درجات منه أيضًا في دول العالم الثالث حيث تحاول المؤسسة الدينية أن تدلي بمواقف من خلال الاعتراف بالفصل القائم بينها وبين الدولة.

تؤدي المؤسسة الدينية دورًا في تثبيت الهوية القومية، وفي الجمع بين الرموز القومية والدينية في بعض الدول الحديثة التي يشكل فيها الدين جزءًا من

الهوية الوطنية في مقابل الآخر. وغالبًا لا يؤثر دورها هذا في العلمنة الجارية في مجالات أخرى.

ب - عودة الدين عبْر التدين الفردي الباحث عن معنى في إيمان فردي والانجذاب إلى ديانات من مجتمعات تبدو للإنسان المعلمن أكثر روحانية، مثلما في تأثر الشباب الغربي في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بديانات من الشرق الأقصى، وعبر الديانات الحلولية والخلاصية في المجتمع الاستهلاكي الحديث التي تُبنى على إشباع حاجة الناس إلى المشاركة في التجربة الدينية العاطفية، وتحاول إيجاد مجال عمومي ديني جديد يخترق الحيّز الديني الخاص، ويطرح نفسه علنًا علاجًا جماعيًا معترفًا به اجتماعيًا ضد التذرّر والعزلة في المجتمع الحديث، وكمواساة وغيرها. ويمكن أن يراه المرء لا كعلاج بل كعصاب جماعي ناجم عن حالات التذرر والتفرد في المجتمع الجماهيري. ونجد هذه الحاجة أيضًا في تدفق الجموع إلى التجمعات الدينية التي يقودها وعّاظ دينيون ومشعوذون على أنواعهم (ومنهم من يشعوذ أمام الجمهور وفي الوقت عينه يدير مؤسسات كبرى ومحطات تلفزيونية بمنطق رجال الأعمال)، أو في الاحتفالات الدينية الكرنفالية التي تخاطب حاجات نفسية لدى الإنسان المعاصر، مثل حاجته إلى الروحانية المفقودة في العلاقات المتشيّئة، وحاجته إلى التعبير عن جزعه ومخاوفه وعواطفه بشكل «مشروع»، وحاجته إلى التواصل العاطفي مع جماعة، وتُستخدم في ذلك أدوات العرض الحديثة وأدوات علم نفس الجماهير وما شابهها. ونورد استدلالات من هذا الأنموذج لحالات مختلفة.

ج - بقاء الدين في السياسة بعد علْمنة الأخيرة مثلًا، وعبْر استخدامه من الدولة. وهذه حالة لم نستقرئها بعد، ونكتفي هنا بالاستدلال عليها نظريًا وبالمقارنة، ولا سيما بعد نماذج الملكيات المطلقة في أوروبا. ذلك لأن ما نقصده هنا قد يصلح لتفسير ظواهر في العالم الثالث الذي جرى فيه تحديث الدولة بأسرع مما جرى تحديث المجتمع وقبل علمنة أنماط الوعي الاجتماعي.

بموجب هذا الأنموذج ينتشر هذا التوتّر وآليات جسره في الدول والمجتمعات التقليدية التي لم تمر بعملية علْمنة طبيعية تدرّجية، وتميزت

عملية العلْمنة فيها بالتحديث المكثف والقسْري، والصراع مع الخارج، وبالتالي تحوّل جزء من القيم والهوية الدينية التقليدية إلى عناصر في الهوية المحلية التي تدافع عن ذاتها، وذلك إما بتبني استراتيجيا محافظة دفاعية عنها لأطول فترة ممكنة، ثم الانتقال إلى الحفاظ على بعض مظاهرها ورموزها على الأقلّ (وهو ما يميز الأنظمة الملكية التقليدية العربية مثلًا)، وإما بتحويلها إلى أيديولوجيا تميز ودفاع عن الهوية، كما في خطاب الأصالة عند القوى المحافظة والتقليدية الحاكمة. يمكننا استخدام هذا الأنموذج الذي جرى التوصل إليه بتوقع استدلالي لما يمكن أن يحصل إذا لم يتوافر عدد من الشروط التي جرى الاستقراء منها.

د – عودة الدين إلى المجال العام بتسييس الدين ضد الدولة عبر جماعات وأحزاب (وحتى رجال دين ووعّاظ) تقوم بتسييس الدين بمعنى استخدامه في الصراعات السياسية والاجتماعية القائمة، وبمعنى تقديمها باسم الدين أجوبةً عن مشاغل المجتمع وقضاياه بما فيها السياسة ونظام الحكم، وذلك في إطار عملية تحويل الدين إلى أيديولوجيا. كما تظهر في الفئات الاجتماعية المعلمنة والمتضرّرة من التحديث في الوقت عينه على شكل حركات دينية تهتم بالسياسة والمجال العام، تتحول إلى أحزاب وتستخدم أدوات تنظيم وتعبئة حديثة، وتحوّل الدين إلى ما يشبه الأيديولوجيا السياسية. كما تنشأ في المجتمعات التي مرت بعملية تحديث قسرية مكثفة لم يرافقها تغير مشابه في أنماط الوعي، حركات دينية أيديولوجية الطابع تطرح الدين كأنه أيديولوجيا شمولية لتنظيم المجتمع والدولة، وتتعامل مع المجتمع الجماهيري مستخدمةً بصيغة دينية الخطاب نفسه والأدوات التي تستخدمها الحركات العلمانية الشمولية.

ينتشر التوتر (2. أ) والأنماط التي ينجبها في المجتمعات التي جرت فيها علمنة تدرّجية للوعي التي حسم فيها منطق الدولة. أما التوتر (2. ب) فينشأ في المجتمعات الحديثة ذات الثقافة الاستهلاكية حيث ترك تفرّد الفرد خواءً عاطفيًا، وحيث يُعرض الدين كأنه أحد أشكال العلاج الفردي لمسألة المعنى والعزلة، أو كإنتاجٍ لجماعة في مجتمع حديث ومعلْمن انهارت فيه الجماعة العضوية. وكمثالٍ على ذلك نجد أنواعًا من الجماعات تقوم على الوعّاظ والكنائس الخاصة في الغرب، وأنواعًا من التديّن الروحاني المتأثّر بديانات من الشرق الأقصى، ومن روابط وأندية دينية تقدّم بديلًا أهليًا، وتشكّل كلها أشكالًا

من المواساة للفرد في تذرره الاجتماعي واغترابه عن علاقات العمل والعلاقات الاجتماعية، وفي وحدته أمام مصيره، وأمام المطلق في العالم الحديث.

كما قد تنتشر هذه الأنماط نفسها لدى الطبقات الميسورة والمحدّثة في دول غير متطورة في مراحل أزمة الأيديولوجيات العلمانية. فنحن نجد بعض بوادر هذه المظاهر عند الطبقات الميسورة والمعلْمنة في الدول غير المتطوّرة أيضًا، حيث ما زال المجتمع تقليديًا في ثقافته إلى حدٍّ بعيدٍ. فتقوم هذه الطبقات إما بتقليد هذه الممارسات الدينية النخبوية في الدول المتطوّرة كنوع متقدّم من تقليد أنماط الاستهلاك في الغرب، وفي هذه الحالة يكون الاستهلاك روحانيًا، وإما بإيجاد متنفّس في تحديث أنماط جديدة من التديّن التقليدي القائم وتطويرها، مثل الصوفَية أو حتى الوعّاظ بأشكالٍ شبيهة بالقنوات الدينية المسيحية، أو الجلسات الروحانية المنتشرة في بعض أوساط الطبقة الوسطى العليا في الغرب والمعتمدة على آليات العلاج النفسي الجماعي (Group Therapy) ليلائم الطبقات العليا والمحدَثة في دول عربية وإسلامية.

3. أما من جهة المجالات العامة التي جرت علمنتها، وتحديدًا السياسة والدولة فتجري تفاعلات وصيرورات أخرى لاستحضار المقدّس من جديد:

أ - تضفى قدسية على الدولة، بدءًا بالملكية المطلقة كممثل للسيادة في بداية الحداثة، وانتهاء بالأمة والقومية والوطنية والدولة ذاتها ككيان. ويجري استحضار المقدّس في مجالات عدة أهمها أساطير الدولة ورموزها وقيمها، ومجالات الأدب والفن.

ب - إضفاء قداسة على قيم السياسة التي تعرضت للعلمنة بربط الدين التقليدي نفسه بالهوية الوطنية في مقابل الآخر، أي في مقابل الهويات الوطنية الأخرى التي تعتنق ديانات أخرى.

ج - تحويل الدين التقليدي نفسه إلى طائفة، يجري ذلك على مستوى الطائفية الأقلياتية (أو طائفة الأكثرية حين تتصرف كطائفة فيسود خطاب المطالبة بالحقوق مثلًا بناء على حق الطائفة أو أتباع مذهب ديني بعينه على

الدولة في مقابل الأقلية). هنا تُربط مفاهيم حديثة مثل الحقوق والدولة بالانتماء إلى جماعة وليس بالمواطن. والجماعة هنا غالبًا جماعة قومية إثنية، لكنها قد تكون جماعة انتماء إلى دين أو مذهب. في هذه الحالة يجري التعامل مع الدين بأدوات أيديولوجية حديثة تتلخّص بقَوْمنَته. ومع أنها ظاهرة واقعة برأينا في مجالات الدنيا التي تعلمنت وليس في مجال الدين، إلا أن هذه الحالة الأخيرة قد تتقاطع مع (2. ب و2. ج)، ومع تحوّل التديّن الشعبي إلى تديّن جماهيري نتيجة عملية التحديث. وتتقاطع هذه الصيرورة مع صيرورة أخرى هي مأسسة الدين والجماعة الدينية في إطار الدولة.

د - تتوق السياسة والمجتمع إلى المقدّس ويُعبّران عن ذلك بتقديس قيم دنيوية بدرجات كثافة مختلفة بدءًا بالحركات القومية، وفي الأعياد الوطنية والعلم والنشيد والرموز ومظاهر مختلفة من «الدين المدني» كما يسمّى في الولايات المتحدة مثلًا، وهي في أدنى درجاتها ضرورية (حتى لإنشاء الديمقراطية) في عملية تحويل المجتمع إلى جماعة متخيلة، وللحفاظ على حدٍّ أدنى من الانتماء، والتماسك القيمي وحبّ الوطن؛ وفي أقصى تدرّج السلم نجدها في الفاشية وغيرها من حركات التطرّف العلمانية التي تحوّل الدولة إلى أداة في تسييد مذهب أيديولوجي قومي أو غيره كأنه دين في خدمة الدولة.

إذا ما عدنا إلى الصيرورات النموذجية في المجال الديني، والموصوفة في بند (2) نجد أن الصيرورتين (2. ب) و(2. ج) و(3. ج) تتناقضان في المجتمعات التي لا يشكّل فيها الانتماء الديني والمذهبي أحد مقوّمات تعريف الأمّة، حيث يتناقض تقديس مجالات سياسية دنيوية مع عودة الدين إلى المجال العام، لكنهما يتوافقان حينما يكون الانتماء المذهبي والديني متداخلًا في القومي أو الوطني. فالأصولية الدينية التي تتوق إلى العودة إلى المجال العام تتوافق مع القومية المتطرفة في دول تتطابق فيها الدين والقومية. وهذه مثلًا حال إسرائيل. في هذه الحالات نجد مثلًا أن شبه الديانة البديلة الوطنية أو القومية متوافق مع التشديد على الانتماء الديني ومتلاق معه، لكن من دون أن يتطابقا. فالفصل قد حصل.

لكن في الأغلب الأعم يتناقض تقديس الدولة والقومية وأشباه الديانات

الناجمة عنه مع موجات الحركات الدينية السياسية التي تسعى إلى اكتساح المجال العام والدولة بأيديولوجيا دينية. وغالبًا ما تكون الأنظمة الشمولية «التوتاليتارية» عدوَّ الدين التقليدي اللدود الذي ينافسها على المقدّس، وعلى شمولية ولاء الفرد- المواطن، وخضوعه لرهْبة الدين الجديد وقدسيته، أي الدولة أو الشعب. وهذا ما يحصل حين لا يتطابق تعريف حدود التبعية لدين بعينه مع الجماعة التي تستند إليها الدولة، والتي تشترك معها في الأساطير المكونة والأماكن والأزمنة المقدسة وغيرها.

يهمنا هنا تأكيد أن التمايز والانفصال واقعان في الحداثة، وأن انحسار الوعي الديني من مجالات الحياة المختلفة، والتوترات الناجمة عن ذلك، والتي تشد إلى استعادة الوحدة هي جزء من هذه العملية. لكن الوحدة الأصلية المتخيلة، أو غير المتخيلة، ما عادت قائمة.

كل وحدة بعد الانفصال، في الفكر أكانت أم في الممارسة، ليست عودةً إلى الأصل الذي كان قبل الانفصال. يصحّ هذا على الرغم من نشوء وهم كهذا عند وكلاء الوحدة المجددة الاجتماعيين الذين يصرّون على ما يعتبرونه هم الجمع بين الدين والسياسة في عصرنا. والحركات الدينية التي تقوم بعد العلْمنة في الدول البروتستانتية بشكل خاص ليست عودةً إلى الدين بقدر ما هي تعويضٌ عن فقدان دور الدين كمنظِّم للحياة العامة، فتجري عودةٌ إلى تنظيم الحياة العامة بواسطة أيديولوجيات دينية حزبية، وهي ليست دينًا. أما الحركات الدنيوية التي ملأت فراغًا معنويًا مثل «العصر الحديث» (New Age) وغيرها في أوروبا، فليست عودةً إلى الدين بقدر ما هي تأكيد الانفصال عنه عبر البحث المتجدّد عن معنى في عالم انحسر فيه تأثر الديانات الروحية ونزع فيه السحر عن مجال تلو آخر.

حين يُطرَح الادّعاء أن هناك أفرادًا وقطاعات اجتماعية تخلصوا من الدين في الحداثة، يُرَدّ عليه بأن الأيديولوجيات الشمولية تقدّم بديلًا من الدين، ويساق هذا كإثبات لمقولة تفيد بأن الإنسان يحتاج دائمًا إلى دين. وكذلك تُقَدّم معابد الاستهلاك الجديدة وطقوسها، وعبادة النجومِ في الرياضة والفنِّ والسينما. لكن هل هذه فعلًا بديل من الدين، أم دينٌ بديلٌ جديدٌ؟ إنها نشاطٌ اجتماعي من نوعٍ آخر يعيد إنتاج الجماعة، وترافقه مظاهر من الحماسة (حتى

فقدان الحواس أحيانًا) والولع، ونعم حتى «التقديس»؟ وحتى لو كانت بديلًا من الدين في عصر ما بعد الحداثة، عصر الرأسمالية الاستهلاكية المتأخّرة، فهل بديل الدين هو بالضرورة دينٌ بديلٌ؟ هذه برأينا ظواهر مختلفة تشترك في بعض الصفات. هذه ليست ديانات، إنها حالات إشباع عابرة بالمقدس وحتى بالمعنى، في مجتمع استهلاكي انحسر فيه تقديس المتجاوز. ونحن نفضّل التحديد حين التعريف، ولهذا لا نقول ديانات، بل قلنا «أشباه الديانات البديلة»، وإلا يصبح كل شيء هو كل شيء، ولا يعود بالإمكان فهم خصوصية الظواهر الاجتماعية المختلفة لو اعتبرناها كلها ديانات. وهذه مقولات تُفقِدُ الكلامَ والمفاهيمَ معناها، وتفقدنا الحاجة إليها عند التواصل.

هذا سؤال مهم لأن الجواب الإيجابي يُفقِد مفهوم عملية العلمنة معناه تمامًا؛ فهل مصادرة كنيسة في سان بطرسبورغ بعد الثورة البلشفية وتحويلها إلى متحف لرموز الثورة وأيقوناتها يتساويان بالسيطرة على كنيسة آيا صوفيا في القسطنطينية وتحويلها إلى مسجد؟ بمعنى هل تحوُّل الأشياء والأماكن من دين إلى دين كالتحوُّل من دين إلى ممارسة طقسية علمانية تشبه الدين؟ الفرق ليس في فكرة الحاجة إلى الطقوس والعبادات والعقائد لإعادة إنتاج الجماعة، ولا في درجة الاعتماد على الطقوس في إنتاج الجماعة، بل في السياق التاريخي وطبيعة المجتمع الذي يقوم بذلك، ودرجة تطوّره، وطبيعة القوى السياسية التي تفعل ذلك، وفي درجة إيمان الناس بهذه الطقوس والممارسات.

في بعض المجتمعات المتدينة يتعايش الدين مع تقديس البشر وعبادة النجوم والطقوس والاستهلاك والقيم الدنيوية، ولا تتحول هذه إلى بديل من التدين. ففي الهند مثلًا، حيث ينتشر التديّن وما نسمّيه «ثقافة دينية»، تنتشر عند الفقراء المتديّنين أنفسهم مظاهر «تقديس» و«عبادة» نجوم السينما من دون مجتمع استهلاكيٍ، ومن دون تصنيف لمرحلة ما بعد الحداثة وغيرها، ومن دون أن تقدِّم بديلًا من الدين. فمظاهر تقدير نجوم السينما إلى حدِّ التقديس والانبهار بعالمهم، كأنه عالم الآلهة، قائمٌ ومتعايش مع التدين التقليدي في الهند. وفي الولايات المتحدة تتعايش طقوس النوادي الرياضية الكبرى، ومظاهر الانجراف وراء رموز السينما، واستهلاك النجوم عمومًا مع درجة عالية من التديّن المسيحي في المجتمع.

هنا لا بد من أن نميز بين الحماسة ذات السمة الدينية والتعصب لفريق كرة قدم أو لفنانٍ وبين اعتبار هذا التعصب بديلًا من الدين بشكل عام. فالتديّن الشعبي يفسح في المجال لتقديس قيم وبنى اجتماعية دنيوية، يرفضها التدين المؤسسي والأصولي وحده. فقد يتعايش التديّن الشعبي مع أنماط من إضفاء القداسة على قيم دنيوية مثل الأهل والوطن، وحتى مع بعض حالات الحماسة كجزء من التسلية والترفيه في المجتمع الاستهلاكي. والحركات التي تحاول تنقية الدين من المقدسات الدنيوية هي أنواع الأصولية التي ترى فيها منافسًا للدين.

يبدو لي أنه ميلٌ متعلقٌ بثقافة الجموع في المجتمع الجماهيري. إن أي نشاط يمارسه الجمع كجمع لا بد من أن يملأ نفس الفرد المشارك بروح الجماعة (التي اعتبرها دوركهايم جوهرَ الدين). إذا كان الفرد يشارك الجماعة احتفالاتها أو طقوسها الدنيوية بشكل عفوي، فلا بد من أن يدفعه الانسجام في الجماعة إلى نوع من تقمّص الجماعة، وهذا يأخذ طابعًا انفعاليًا، إنها روحٌ افتراضية خيالية لا بد منها للانسجام في المجموع. وهذا صحيح في حالة التجمعات لأغراض الرياضة والسياسة، لكن عالم النجوم الافتراضي على الشاشة يقوم بأدوارٍ مختلفة عند الفقراء والأغنياء، بين الهند ومصر وكاليفورنيا... وذلك في حالات حضور الإيمان الديني وانتشار التدين، وفي حالات غيابه.

كما يصعب فهم خصوصية الظواهر والفرق بينها من دون إجراء التمييز الأولي بين الدين والشعور بالمقدس، وهو ما قمنا به في الجزء الأول من هذا الكتاب. فالشعور المقدس تبقى قابليته قائمة في الإنسان حتى بعد انحسار الدين والوعي الديني؛ وعلى درجة أعلى من التمييز يجب فهم خصوصية الدين كظاهرة قائمة بذاتها، والتدبيرات الاجتماعية الأخرى للقداسة التي تمارس كبديل منه في المجتمعات المعلمنة.

أما الظواهر المعبر عنها في (3. أ و3. ب)، فهي قائمة في الدولة الوطنية، بصفتها دولة وطنية، وفي سياسات الهوية داخل الدولة الوطنية، وما يختلف هو درجتها وحدّتها. وبهذا المعنى ليست ظواهر مثل الحركات

والأيديولوجيات الشمولية الحديثة والفاشية والتطرف القومي والطائفية المتطرفة الحديثة، وغيرها من الظواهر، مختلفةً جوهريًا عن العادي في الدولة الوطنية، بل هي تكثيف متطرف لما هو قائم في السياسة في الدولة الحديثة والمعلمنة. وهو استرجاع المقدس، أو التعويض عن المقدس الديني المفقود في السياسة الدنيوية عبر ظواهر مثل الوطنية والقومية. وحتى الطائفية الحديثة في (3. ج) التي لا أعتبرها ظاهرة دينية بل ظاهرة علمانية في سياسات الهوية تلتقي التبعية لمذهب أو دين. إنها تكثيف لعناصر قائمة في السياسة الوطنية في الدولة الحديثة بدفعها إلى حدها الأقصى. إن الطائفية هنا ليس مجرد شعور جماعي بالدين أو بالإيمان والانتماء إليه كما في (2. أ) و(2. ب) حيث يعاد الدين إلى السياسة، بل هي نزعة إلى تنظيم دنيوي سياسي مصلحي قائم على الدين أو المذهب كهوية في صراع المصالح والنفوذ داخل الدولة. وهي قضايا درست بكثافة، لكن ليس من منظورنا هذا. ويجب أن نعود إلى دراستها لاحقًا باستخدام هذا الأنموذج النظري.

لا يكفي التمييز بين المجال الديني والمجال الدنيوي لفهم فعل الدينامية الناجمة عن تمايزهما في المجتمعات، بل سوف يكون ضروريًا أن نميّز بين أنماط التدين والفئات الاجتماعية، وأنواع الدولة، ودرجة تطور المجتمعات. ومن دون هذا لا يمكن فهم الكثير. ومن دون هذه التمايزات بين درجة تطور المجتمعات المختلفة وتاريخ الدولة العينية ودرجة علمنة الوعي فيها، تسقط نظرية العلمنة في تعميمات. ولا يلبث أن ينفي عنها التفنيد المتكرر لهذه التعميمات صفة النظرية. ومن هنا فهي ليست نظرية بل «ميتا- نظرية» تتضمن مجموعة مبادئ متعلقة بتمايز المجالات المعرفية وبانحسار أهمية الديانات الروحية في حياة الأفراد والمجتمعات. وهو الانحسار الناجم عن العلم والمعرفة وتغير وسائل إنتاج الناس لحياتهم المادية والمعنوية. إنها تمايزات نظرية جرى استقراؤها من المجتمعات الأوروبية ثم تطبيقها عليها، أما تطبيقها كنظرية شاملة فأمر غير ممكن إلا بأخذ البعد النظري جدًا والمتعلق بالدين وتعريفاته وتمييزه من مجرد الشعور بالمقدّس، ثم فحص معنى انحساره وتراجعه في كل مجتمع، وكيفية نشوء الدولة ودينامية اكتسابها شرعيتها، ونشوء أنماط التدين المختلفة وتفاعلها مع هذه الدينامية لدى فئات اجتماعية مختلفة.

المراجع

1- العربية

كتب

أتشغوان، ماري فرانس وفردريك لونوار. **سيرة الماسونية: فك شيفرة الرمز المفقود.** ترجمة سليم طنوس وجوزة كالوستيان. بيروت: دار الخيال، 2011.

أرمسترونغ، كارين. **الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر.** ترجمة محمد الجورا. دمشق: دار الحصاد، 1996.

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين.** ترجمة وتقديم سعود المولى. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007.

إينالجيك، خليل. **تاريخ الدولة العثمانية: من النشوء إلى الإنحدار.** ترجمة محمد م. الأرناؤوط. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2002.

———. ترجمة محمد م. الأرناؤوط. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014.

——— ودونالد كواترت (محرران). **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية.** ترجمة عبد اللطيف الحارس وقاسم عبده قاسم. 2 مج. بيروت، طرابلس الجماهيرية: دار المدار الإسلامي، 2007.

مج 1: 1300-1600.

باروت، محمد جمال. التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بالمر، روبرت. الثورة الفرنسية وامتداداتها، 1789. ترجمة هنرييت عبودي. بيروت: دار الطليعة، 1982. (سلسلة الثورات الكبرى في التاريخ)

بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بيكودو، نادين. عشر سنوات هزّت الشرق الأوسط. ترجمة عبد الهادي عبّاس. دمشق: دار الأنصار، 1996.

جدعان، فهمي. في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. عمان، الأردن: دار الشروق، 2007.

جرانت، أ. ج. وهارولد تمبرلي. أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، 1789-1950. ترجمة محمد علي أبو درة ولويس اسكندر؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم. 2 ج. القاهرة: منشورات سجل العرب، 1967.

الحكيم، يوسف. سورية والعهد العثماني. ط 4. بيروت: دار النهار للنشر، 1991. (ذكريات؛ 1)

رنسيمان، ستيفن. الحضارة البيزنطية. ترجمة عبد العزيز جاويد. ط 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

روسو، جان جاك. في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

ستيس، ولتر. الدين والعقل الحديث. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 3. بيروت: دار التنوير، 2009.

السكيف، ماري سركو. الامتيازات الأجنبية وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية على سورية «بلاد الشام»: في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010.

شكسبير، وليم. هاملت. ترجمة محمد عوض محمد. القاهرة: دار المعارف، [1971]. (مسرحيات شكسبير؛ 12)

عبد الغني، عبد الرحمن. مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا. رام الله: مواطن، المؤسّسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010.

عبد الملك، أنور. نهضة مصر: تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (1805-1892). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ. 2 ج. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

العظمة، عزيز. العلمانيّة من منظور مختلف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992.

العكش، منير. أميركا والإبادات الثقافية: لعنة كنعان الإنكليزية. بيروت: رياض الريس، 2009.

غوشيه، مارسيل. الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

فاروقي، ثريا. الدولة العثمانية والعالم المحيط بها. ترجمة حاتم الطحاوي؛ مراجعة عمر الأيوبي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2008.

فشر، هربرت أ. ل. تاريخ أوروبا في العصر الحديث . ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع. ط 7. القاهرة: دار المعارف، [1976].

فوريه، فرانسوا وديني ريشيه. الثورة الفرنسية. ترجمة زياد العودة؛ مراجعة صياح الجهيم. 2 ج. دمشق: وزارة الثقافة، 1993.

فولغين، ف. فلسفة الأنوار. ترجمة هنرييت عبودي؛ مراجعة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006.

فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

قرم، جورج. **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**. تعريب خليل أحمد خليل؛ مراجعة نسيب عون. بيروت: دار الفارابي، 2007.

كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث**. ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير**. طبعة جديدة منقحة ومزيدة. بيروت: منشورات بحسون الثقافية، 1987.

______. **تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كورو، أحمد ت. **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**. ترجمة ندى السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

لوغوف، جاك (مشرف). **التاريخ الجديد**. ترجمة وتحقيق محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية. بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، 2007.

لوكلير، جوزيف. **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

متري، طارق. **مدينة على جبل؟: عن الدين والسياسة في أميركا**. مقدمة غسان تويني. بيروت: دار النهار للنشر، 2004.

المسيري، عبد الوهاب وعزيز العظمة. **العلمانيّة تحت المجهر**. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000. (حوارات لقرن جديد)

معلوف، جميل. **تركيا الجديدة وحقوق الإنسان**. سان باولو: مطبعة المناظر، 1908.

ميشيل عفلق: كتاباته الأولى، مع دراسة جديدة لسيرة حياته. جمعها مع دراسة جديدة لسيرة حياته ذوقان قرقوط. ط 2. دمشق: الدار الوطنية الجديدة، 2009.

النفراوي، محمد الناصر. **التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية 1839-**

1918. تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، 2001.

ولز، هربرت جورج. معالم تاريخ الإنسانية. تعريب عبد العزيز توفيق جاويد، راجعه زكي علي، محمد مأمون نجا وعبد الحميد يونس. 7 ج في 3 مج. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947-1950.

مج 3: في تاريخ العصور الوسطى

دورية

رضا، محمد رشيد. «اليهود في فرنسا وفي مصر.» المنار: السنة 1، 1898.

وثائق

«سورية في مجلسي النواب والشيوخ الفرنسويين.» (النشرة الرابعة، اللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري- الفلسطيني بمصر، آب/ أغسطس 1922، المطبعة السلفية، القاهرة).

2- الأجنبية

Books

Abou El Fadl, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy.* Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Ach, Manfred and Clemens Pentrop. *Hitlers «Religion»: Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch.* München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1977. (Asgard-Edition; 3)

______. ______. 3rd ed. München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1982. (Asgard-Edition; 3)

Acquaviva, Sabino S. *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale.* 2nd ed. Milano: Edizioni di Comunità, 1966. (Studi e ricerche di scienze sociali; 3)

Albanese, Catherine L. *America, Religions, and Religion.* 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth Pub., 1999.

Alter, Peter. *Nationalism.* London: Hodder Education, 1989.

Andress, David. *The Terror: The Merciless War for Freedom in Revolutionary France.* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2006.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae.* Translated by the English Dominican Fathers. New York: Benziger, 1947-1948. (Past Masters)

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation.* Edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991. (Bollingen Series; 71:2)

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

______. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Augustine. *The City of God: Against the Pagans.* Edited by R. W. Dyson. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.* New York: Harper and Row, 1970.

______. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial.* New York: Seabury Press, 1975.

______ [et al.]. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1999.

______. *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.* Garden City, NY: Doubleday, 1969.

______. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books, 1967.

______, Grace Davie and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation.* Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.

Berman, Harold J. *The Interaction of Law and Religion.* Nashville: Abingdon Press, 1974.

______. *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

______. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Bonhoeffer, Dietrich. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hrsg. von Eberhard Bethge. München: C. Kaiser, 1970.

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400-1700.* Oxford, [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1985.

Bradstock, Andrew. *Radical Religion in Cromwell's England: A Concise History from the English Civil War to the End of the Commonwealth.* London; New York: I. B. Tauris, 2011.

Brooke, Rosalind B. and Christopher Brooke. *Popular Religion in the Middle Ages: Western Europe, 1000-1300.* [London]: Thames and Hudson, 1984.

Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000.* 2nd ed. London; New York: Routledge, 2009. (Christianity and Society in the Modern World)

Bruce, Steve. *Politics and Religion.* Cambridge, UK: Polity, 2003.

______ (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis.* Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. (Studies in Cultural History)

Cady, Linell E. and Elizabeth Shakman Hurd (eds.). *Comparative Secularisms in a Global Age.* Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Chadwick, Henry and G. R. Evans (eds.). *Atlas of the Christian Church.* New York: Facts on File Publications, 1987.

Colley, Linda. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837.* 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2005. (Yale Nota Bene)

Coulton, George G. *Medieval Panorama; the English Scene from Conquest to Reformation.* New York: Macmillan Company; Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1938.

Cuming, G. J. and Derek Baker (eds.). *Popular Belief and Practice; Papers Read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society.* Cambridge, [Eng.]: University Press, 1972. (Studies in Church History; 8)

Davie, Grace. *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World.* London: Darton, Longman and Todd, 2002. (Sarum Theological Lectures)

______. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging.* Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994. (Making Contemporary Britain)

Demerath, Nicholas J. and Phillip E. Hammond. *Religion in Social Context; Tradition and Transition.* New York: Random House, 1969.

Dryzek, John S., Bonnie Honig and Anne Phillips (eds.). *The Oxford Handbook of Political Theory.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. (Oxford Handbooks of Political Science)

Duby, Georges and Michelle Perrot (eds.). *A History of Women in the West.* 5 vols. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1992-1994. Vol. 4: *Emerging Feminism from Revolution to World War.* Edited by Geneviève Fraisse and Michelle Perrot.

Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-c.1580.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Durkheim, Emile. *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks.* Edited by W. S. F. Pickering. Cambridge, [Eng.]: James Clarke and Co., 2011.

______. *The Elementary Forms of the Religious Life.* Translated by Joseph Ward Swain. Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 2008.

Edwards, David L. (ed.). *The Honest to God Debate; Some Reactions to the Book «Honest to God».* With a New Chapter by its Author, John A. T. Robinson. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Fahlbusch, Erwin [et al.] (eds.). *The Encyclopedia of Christianity.* Translator and English-language Editor Geoffrey W. Bromiley; Statistical Editor David B. Barrett; Foreword Jaroslav Pelikan. 5 vols. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans; Leiden, Netherlands: Brill, 1999-2008.

Fletcher, Richard A. *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity.* New York: H. Holt and Co., 1998.

France, Syrie et Liban, 1918-1946: Les Ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire: Actes des journées d'études organisées par le CERMOC et l'IFEAD, Beyrouth, 27-29 Mai 1999. Publ. coordonnée par Nadine Méouchy, Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 2002. (PIFD; 200)

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; Editorial Assistant Angela Richards. 24 vols. London: Vintage, 2001.
Vol. 21: *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents and Other Works (1927-1931).*

Gamm, Hans-Jochen. *Der braune Kult; das Dritte Reich und seine Ersatzreligion. Ein Beitrag zur politischen Bildung.* Hamburg: Rütten and Loening, 1962.

Gellner, Ernest. *Thought and Change.* Chicago: University of Chicago Press, 1965. (Nature of Human Society Series)

Gould, Julius (ed.). *Penguin Survey of the Social Sciences.* Baltimore: Penguin Books, 1965.

Gray, John. *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia.* New York: Farrar Straus and Giroux, 2007.

Greeley, Andrew M. *Religion in the Year 2000.* New York: Sheed and Ward, 1969.

______. *Religious Change in America.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. (Social Trends in the United States)

______. *Unsecular Man: The Persistence of Religion.* New York: Schocken Books, 1972.

Haigh, Christopher. *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Hamburger, Philip. *Separation of Church and State.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Hammond, Phillip E. *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America.* Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1992. (Studies in Comparative Religion)

Hayes, Carlton J. H. *Essays on Nationalism.* New York: Macmillan Company, 1926.

______. ______. New York: Russell and Russell, 1966.

______. *Nationalism: A Religion.* New York: Macmillan, 1960.

Heer, Friedrich. *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität.* Frankfurt; Berlin: Ullstein Sachbuch, 1989.

Heimert, Alan. *Religion and the American Mind, from the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge: Harvard University Press, 1966.

Henshall, Nicholas. *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy.* London; New York: Longman, 1992.

Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology.* Garden City, NY: Doubleday, 1955.

Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments.* New York: Vintage Books, 2004.

Holdsworth, William Searle. *A History of English Law.* 17 vols. 7th ed. London: Methuen, 1903-1972.

Hunter, Ian and David Saunders (eds.). *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought.* Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave, 2002.

Huxley, Julian. *Religion without Revelation.* London: Watts, 1941.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* Edited with an Introduction by Martin E. Marty. Harmondsworth, England; New York: Penguin Books, 1982. (Penguin American Library)

Jefferson, Thomas. *Writings.* Edited by Merrill D. Peterson. New York: Literary Classics of the U.S. 1984. (Library of America; 17)

Jones, Donald G. and Russell E. Richey (eds.). *American Civil Religion.* San Francisco: Mellen Research University Press, 1990.

Jordan, David P. *king's Trial: The French Revolution vs. Louis XVI.* 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2004.

Kamenka, Eugene (ed.). *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea.* Canberra: Australian National University Press, 1973.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology.* With a New Preface by William Chester Jordan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background.* With a New Introduction by Craig Calhoun. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2005.

Kolakowski, Leszek. *Religion: If there Is no God-- : On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the so-Called Philosophy of Religion.* New York: Oxford University Press, 1982.

Kouri, E. I. and Tom Scott (eds.). *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday.* Houndmills, Hampshire: Macmillan, 1987.

Kumar, Krishan. *The Making of English National Identity.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006. (Cambridge Cultural Social Studies)

Locke, John. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration.* Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003. (Rethinking the Western Tradition)

Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought.* Translated from the German by David E. Green. New York: Columbia University Press, 1991.

______. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History.* Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung; Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.* 3. Aufl., um ein Nachw. erw. Neuausg. Freiburg, [Breisgau]; München: Alber 2003.

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan, 1967.

Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 407)

Maclear, J. F. (ed.). *Church and State in the Modern Age: A Documentary History.* New York: Oxford University Press, 1995.

Martin, David. *A General Theory of Secularization.* New York: Harper and Row, 1978.

______. *On Secularization: Towards a Revised General Theory.* Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.

______. *Pentecostalism: The World Their Parish.* Oxford; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2001. (Religion and Modernity)

______. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization.* London: Routledge and K. Paul, 1969.

______. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.* With a Foreword by Peter Berger. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 1990.

Marx, Anthony W. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke.* 37 vols. Berlin: Dietz, 1956-1989.

Matthes, Joachim. *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.* Hamburg: Furche, 1964.

McManners, John (ed.). *The Oxford History of Christianity.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Mews, Stuart (ed.). *Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society.* Oxford: B. Blackwell, 1982. (Studies in Church History; 18)

Michnik, Adam. *The Church and the Left.* Edited, Translated, and with an Introduction by David Ost. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism.* Amherst, NY: Prometheus Books, 1998. (Great Books in Philosophy)

Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws.* Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone. New York: Cambridge University Press, 2011. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics)

Obama, Barack. *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Design.* Edinburgh; London: Canongate, 2007.

Obelkevich, James (ed.). *Religion and the People, 800-1700.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.

Oden, Thomas C. and Leicester R. Longden (eds.). *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler.* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991.

Oren, Michael B. *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present.* New York: W. W. Norton and Co., 2007.

Parsons, Gerald. *Perspectives on Civil Religion.* Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate; Milton Keynes, UK: Open University, 2002. (Religion Today; 3)

Perreau-Saussine, Emile. *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought.* Translated by Richard Rex. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Pierard, R. and R. Linder. *Civil Religion and the American Presidency.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1988.

Popper, Karl R. *The Poverty of Historicism.* London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Puaux, Gabriel. *Deux années au Levant: Souvenirs de Syrie et du Liban, 1939-1940.* Paris: Hachette, 1952.

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

Ritter, Joachim. *Hegel und die französische Revolution.* Köln: Westdeutscher Verlag, 1957. (Geisteswissenschaften; 63)

Robinson, John A. T. *Honest to God.* With Essays by Douglas John Hall and Rowan Williams. 40th Anniversary ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.

Safran, William (ed.). *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics.* London; Portland, OR: Frank Cass, 2003.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences.* 19 vols. New York: Macmillan, 1968-1991.

Smith, Christian (ed.). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life.* Berkeley: University of California Press, 2003.

Stallmann, Martin. *Was ist Säkularisierung?.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte; 227/228)

Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation.* Berkeley: University of California Press, 1985.

______. *A Theory of Religion.* New York: P. Lang, 1987. (Toronto Studies in Religion; 2)

Stout, Harry S. and D. G. Hart (eds.). *New Directions in American Religious History.* New York: Oxford University Press, 1997.

Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Tillich, Paul. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions.* Edited by Terence Thomas. Lewiston: E. Mellen Press, 1990. (Toronto Studies in Theology; 37)

Tocqueville, Alexis de. *The Ancien Régime and the French Revolution.* Translated and Edited by Gerald Bevan; with an Introduction by Hugh Brogan. London; New York: Penguin, 2008. (Penguin Classics)

______. *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique.* Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer. 4 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

Treitschke, Heinrich von. *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.* 5 vols. Leipzig: F.W. Hendel Verlag, 1927-1928.
vol. 1: *Bis zum zweiten Pariser frieden.*

Troeltsch, Ernst. *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World.* Philadelphia: Fortress Press, 1986. (Fortress Texts in Modern Theology)

Tuchman, Barbara Wertheim. *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour.* 1st Ballantine Books Trade ed. New York: Ballantine Books, 1984.

______. ______. New York: New York University Press, 1956.

Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant.* Oxford, [England]: New York: Oxford University Press, 1999.

Tuveson, Ernest Lee. *Redeemer Nation; the Idea of America's Millennial Role.* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

United States, Congress, House, Committee on Foreign Affairs. *The Jewish National Home in Palestine: Hearings, Seventy-Eighth Congress, Second Session, on H. Res. 418 and H. Res. 419 ... February 8, 9, 15, and 16, 1944, with Appendix of Documents Relating to the Jewish National Home in Palestine.* Introd. by Ben Halpern. New York: Ktav Pub. House, 1970.

Voegelin, Eric. *Die politischen religionen.* herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Optiz. Mhunchen: Wilhelm Fink Verlag, 1993.

______. *Modernity without Restraint.* Edited with an Introduction by Manfred Henningsen. Columbia: University of Missouri Press, 2000. (Collected Works of Eric Voegelin; v. 5)

Vondung, Klaus. *Magie und Manipulation; ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.

Wallace, Anthony F. C. *Religion: An Anthropological View.* New York: Random House, 1966.

Wallis, Jim. *God's Politics: Why the Right Gets it Wrong and the Left Doesn't Get it.* New York: HarperOne, 2005.

Wallis, Roy and Steve Bruce. *Sociological Theory, Religion and Collective Action.* Belfast: Queen's University, 1986.

Weber, Max. *Gesamtausgabe.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984-2012.
vol. *22: Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlaß,* Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften.*

Wells, Herbert George. *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind.* Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin. 2 vols. 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author. New York: Macmillan Company, 1921.

Wentz, Richard E. *American Religious Traditions: The Shaping of Religion in the United States.* Minneapolis: Fortress, 2003.

Whaling, Frank (ed.). *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day.* Edinburgh: T and T Clark, 1987.

Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment.* London: Watts, 1966. (New thinker's Library)

______. *Religion in Sociological Perspective.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1982.

Wolffe, John. *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945.* London; New York: Routledge, 1994.

Periodicals

Bar-Yosef, Eitan. «Christian Zionism and Victorian Culture.» *Israel Studies*: vol. 8, no. 2, Summer 2003.

Baubérot, Jean. «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View.» *Brigham Young University Law Review*: no. 2, 2003.

Becker, Howard. «Säkularisationsprozesse, Idealtypische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der duch die Bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderungen.» *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*: no. 10, 1932.

Bellah, Robert N. «Civil Religion in America.» *Daedalus:* vol. 96, no. 1, Winter 1967.

______. «The Return of the Sacred?: The Argument on the Future of Religion.» *British Journal of Sociology:* vol. 28, no. 4, 1977.

______. «Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?.» *Sociological Analysis*: vol. 50, no. 2: *Thematic Issue: A Durkheimian Miscellany*, Summer 1989.

Canovan, Margaret. «On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections.» *Political Studies*: vol. 38, no. 1, March 1990.

Chaves, Mark. «Secularization as Declining Religious Authority.» *Social Forces*: vol. 72, no. 3, March 1994.

Davie, Grace. «Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?.» *Social Compass*: vol. 37, no. 4, December 1990.

______. ««An Ordinary God»: The Paradox of Religion in Contemporary Britain.» *British Journal of Sociology*: vol. 41, 1990.

Davis, Derek H. «Separation, Integration, and Accommodation: Religion and State in America in a Nutshell.» *Journal of Church and State:* vol. 43, no. 1, Winter 2001.

Dobbelaere, Karel. «Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate.» *Sociology of Religion*: vol. 48, no. 2, 1987.

Dreisbach, Daniel L. ««Sowing Useful Truths and Principles»: The Danbury Baptists, Thomas Jefferson, and the «Wall of Seperation».» *Journal of Church and State*: vol. 39, no. 3, 1997.

Eberts, Mirella W. «The Roman Catholic Church and Democracy in Poland.» *Europe-Asia Studies*: vol. 50, no. 5, July 1998.

English, John C. «John Wesley, the Establishment of Religion and the Separation of Church and State.» *Journal of Church and State*: vol. 46, no. 1, 2004.

Fester, Richard. «Die Säkularisation der Historie.» *Historische Vierteljahrsschrift*: vol. 11, 1908.

Hamerski, Werner. «'Gott' und 'Vorsehung' im Lied und Gedicht des Nationalsozialismus.» *Publizistik*: vol. 5, 1960.

Hanson, S. «The Secularization Thesis: Talking at Cross Purposes.» *Journal of Contemporary Religion*: vol. 12, no. 2, 1997.

Henry, P. «'And I Don't Care what it Is': The Tradition-History of a Civil Religion Proof-Text.» *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 49, no. 1, 1981

Karwehls, Richard. «Politisches Messiastum: Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus.» *Zwischen den Zeiten:* vol. 9, 1931.

Kolakowski, Leszek. «La Revanche du sacré.» *Contrepoint*: no. 13, 1977.

______ and Jan Gross. «Church and Democracy in Poland: Two Views.» *Dissent:* Summer 1980.

Lease, Gary. «Hitler's National Socialism as a Religious Movement.» *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 45, no. 3, September 1977.

MacIntyre, Alasdair. «God and the Theologians.» *Encounter*: vol. 21, no. 3, 1963.

Martin, David. «The Secularization Issue: Prospect and Retrospect.» *British Journal of Sociology*: vol. 42, no. 3, September 1991.

Poblete, Renato and Thomas O'Dea. «Anomie and the 'Quest for Community': The Formation of Sects among the Puerto Ricans of New York.» *American Catholic Sociological Review*: vol. 21, no. 1, Spring 1960.

Stark, Rodney. «Secularization, R.I.P.» *Sociology of Religion:* vol. 60, no. 3, Autumn 1999.

Troeltsch, Ernst. «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag, gehalten auf der IX. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906.» *Historische Zeitschrift*: vol. 97, no. 1, 1906.

Tschannen, Olivier. «The Secularization Paradigm: A Systematization.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 30, no. 4, 1991.

Turner, B. S. «Marginal Politics, Cultural Identity and the Clergy in Scotland.» *International Journal of Sociology and Social Policy*: vol. 1, no. 1, 1981.

Warner, R. Stephen. «Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.» *American Journal of Sociology*: vol. 98, no. 5, March 1993.

Williams, Rhys H. and N. J. Demerath, «Religion and Political Process in an American City.» *American Sociological Review*: vol. 56, no. 4, August 1991.

Winter, Michael and Christopher Short. «Believing and Belonging: Religion and Rural England.» *British Journal of Sociology*: vol. 44, no. 4, December 1993.

Yamane, David. «Secularization on Trial: In Defense of a Neo- Secularization Paradigm.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 36, no. 1, March 1997.

فهرس عام

- ر -

- ز -

- س -

- غ -

- ف -

- ل -

- ن -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في الصيرورة التاريخية للعلمنة وصولًا إلى الأيديولوجيا العلمانية، وفي علاقة الدين بالدولة كما ظهرت عيانًا في أوروبا، ثم يقارن ذلك بالأنموذج الأميركي، مبينًا وجود نماذج مختلفة من العلمانية. ويركز المؤلف على فكرة "توليد العلمنة لنقيضها" أكان ذلك على مستوى عودة الديانات التقليدية إلى القيام بدور في المجال العام، أو بنشوء الديانات السياسية وأشباه الديانات البديلة. ويتضمن الكتاب نقدًا لنظريات العَلمنة ومساهمة معمقة في تطوير صيغة مركبة وجديدة لنظرية العلمنة. ويشير الكاتب إلى عملية التأريخ كتحد للرواية الدينية، فالتأريخ مهمة علمانية. ويبيّن أن الحداثة قد تؤدي في بداياتها قبل علمنة الوعي إلى انتشار التدين مع انتشار القراءة والطباعة، ولا سيما حين يصبح الدين جزءًا من الهوية الوطنية في بعض الحالات. وخلافًا لما هو شائع فإن هيمنة الكنيسة على السلطات الدنيوية انتهت قبل الحداثة، وهذا يعني أن بداية الحداثة كانت في إخضاع الدين للدولة وليس فصل الدين عن الدولة.

من المحال حصر موضوعات هذا الكتاب كلها، فهي متشعبة ومتداخلة ومتآلفة في الوقت ذاته. فيدرس المؤلف حاجة علم الاجتماع إلى علم التاريخ كي لا يقع في أخطاء التعميمات في شأن انتقال المجتمعات من التدين إلى العلمانية، ويستعرض تطور فكرة فصل الدين عن الدولة حتى الجمهورية الثالثة في فرنسا وقانون 1905. ويتعمق في تبيان الفروق بين أنماط العلمانية في المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية، ويتصدى للبحث في الديانات السياسية، ويعود، في هذا الميدان، إلى فكرة الديانة المدنية عند روسو، وإلى الطهرانية البروتستانتية، ولا سيما طهرانية المهاجرين الأوائل، وإلى أسطورة التأسيس الأميركية، ودور الدين في الاستعمار الحديث، وينتهي إلى عرض أنموذج جديد في فهم العلمنة.

السعر: 16 دولارًا



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ISBN 978-614-445-012-3

